MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80073-15

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: PURPUS, WILHELM

TITLE: ANSCHAUUNGEN DES PORPHYRIUS...

PLACE: ANSBACH

DATE: 1899

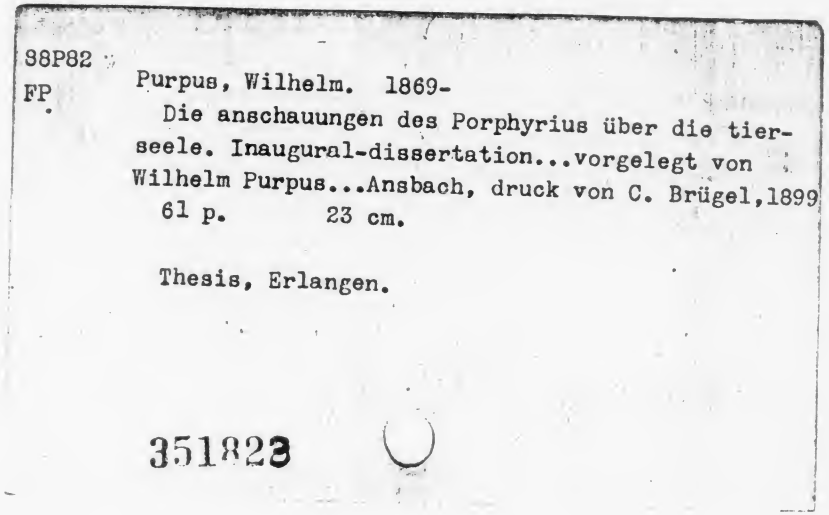
Master Negative #

91-80073-15

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



98P82
FP Purpus, Wilhelm. 1869-
Die anschauungen des Porphyrius über die tierseele. Inaugural-dissertation...vorgelegt von Wilhelm Purpus...Ansbach, druck von C. Brügel,1899
61 p. 23 cm.

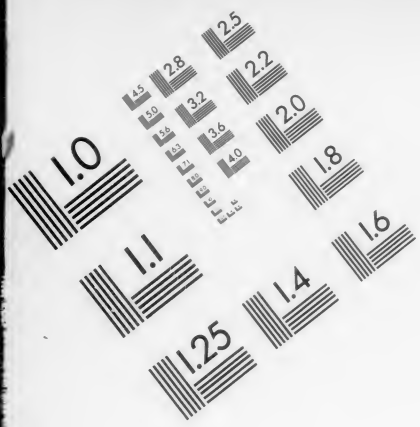
Thesis, Erlangen.

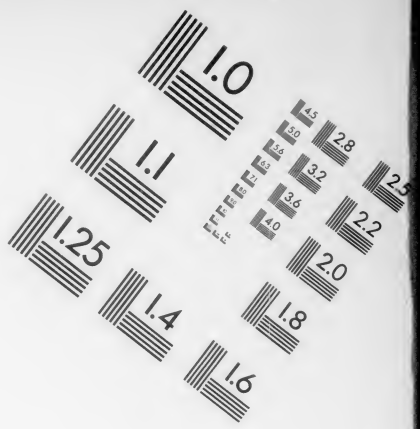
351823

Restrictions on Use:

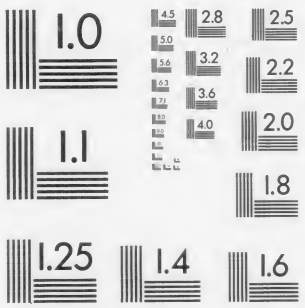
TECHNICAL MICROFORM DATA

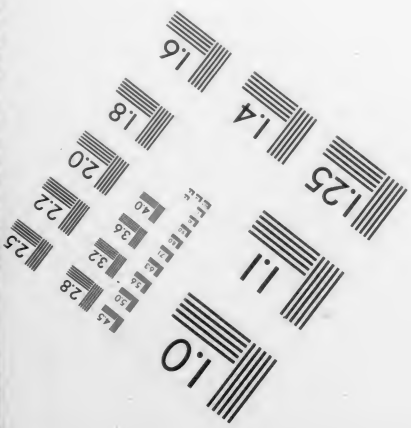
FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/6/91 INITIALS N.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

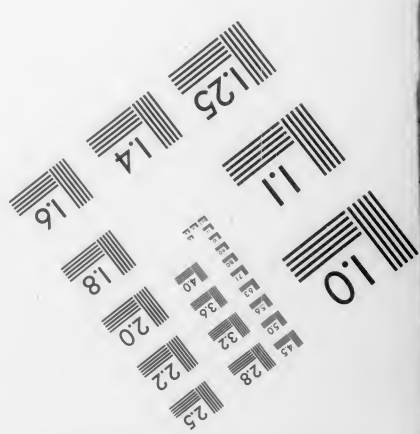




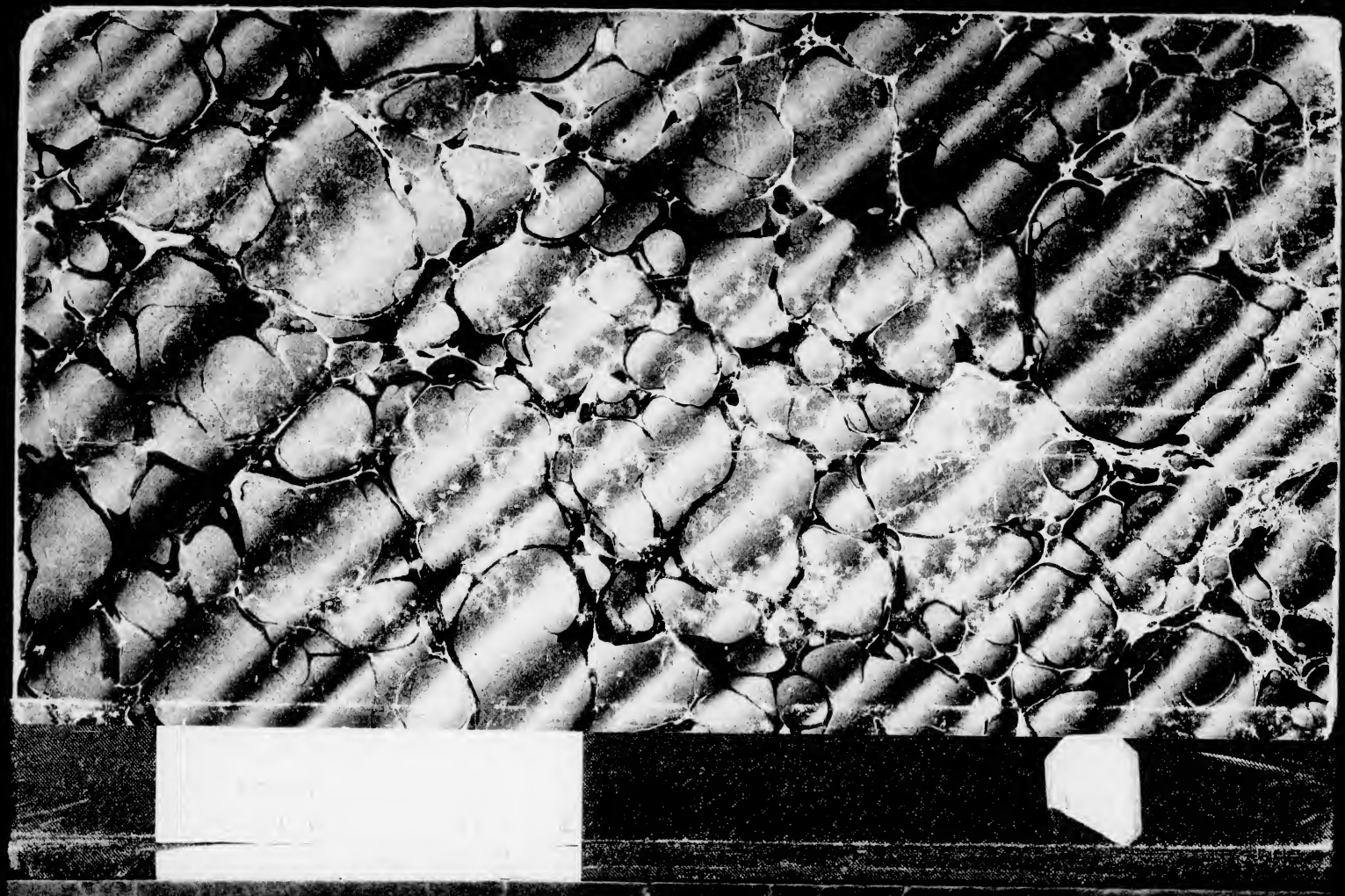
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



88P82 FP

Columbia University
in the City of New York

Library

Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele.

Inaugural-Dissertation

zur

zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Wilhelm Purpus,
K. Gymnasiallehrer zu Grünstadt,
aus Cleveland.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1899.

Ansbach.
Druck von C. Brügel & Sohn.
1899.

Die Anschauungen des Porphyrius über die Tierseele.

Inaugural-Dissertation

zur

zur Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Wilhelm Purpus,
K. Gymnasiallehrer zu Grünstadt,
aus Cleveland.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1899.

Ansbach.
Druck von C. Brügel & Sohn.
1899.

Trotz der vielfachen, wohlverdienten Berücksichtigung, welche die Fragen der vergleichenden Psychologie neuerdings in der wissenschaftlichen Welt gefunden haben, fehlt es noch an einer zusammenfassenden Darstellung der Anschauungen des Altertums über die Tierseele. Bei dem allgemeinen Interesse, welches dieser Gegenstand mit Recht beansprucht, habe ich mich entschlossen, einen kleinen Beitrag zur Geschichte der antiken Tierpsychologie zu geben und mich für eine Besprechung der Ansichten des Neuplatonikers Porphyrius über das Seelenleben der Tiere entschieden, indem mir zwei Gründe für diese Wahl bestimmend gewesen sind. Die Ausführungen, welche im 3. Buche de abstinentia niedergelegt sind, geben uns, obwohl keineswegs hervorgegangen aus eingehender, persönlicher Beobachtung der Tierwelt durch ihren Verfasser, in zusammenfassender Kürze eine Auslese der wichtigsten Gründe, welche von früheren Schriftstellern als Argumente für das Vorhandensein der Vernunftthätigkeit in der Tierseele vorgebracht worden sind (de abst. III. S. 123, 17—18 *ἐροῦμεν δὲ τὰ παρὰ τοῖς παλαιοῖς συντόμως ἐπιτέμνοντες*); andrerseits aber gewinnen dieselben insoferne noch ein erhöhtes Interesse, als die zu beweisende Lehre von der wesentlichen Gleichheit der Menschen- und Tierseele kein auf empirischem Wege gewonnenes Resultat ist, sondern als Ergebnis konsequenter Ausgestaltung des neuplatonischen Systems angesehen werden muss. Hiefür den Nachweis zu erbringen, die tierpsychologischen Ansichten des Porphyrius als notwendiges Glied aufzuzeigen in der Kette der Schlussfolgerungen, die sich aus seiner allgemeinen Weltanschauung ergeben, erschien mir als der lohnendere Teil meiner Aufgabe, welcher

292856

im 1. Abschnitte nachstehender Abhandlung seine Erledigung finden soll. Zu diesem Zwecke aber zeigt es sich geboten, mit einer gedrängten Wiedergabe der hauptsächlichsten, einschlägigen Gesichtspunkte aus der neuplatonischen Lehre von der übersinnlichen und der sinnlichen Welt und dem zwischen beiden bestehenden Zusammenhange zu beginnen, wobei ich mich für berechtigt halte, da, wo Aufzeichnungen des Porphyrius über seine eigene Lehre fehlen, an die von ihm selbst in 6 Enneaden zusammengestellten Ausführungen des Hauptes der Schule Plotinus anzuknüpfen.

I.

Während Plato zwei ursprüngliche Prinzipien angenommen hatte, die Ideen und die Materie, unterscheiden bekanntlich die Neuplatoniker zunächst zwar auch das Übersinnliche von dem Sinnlichen, geben aber die ursprüngliche Zweiheit auf, indem sie alles aus einer höchsten Ursache ableiten; andrerseits stuft sich bei ihnen die übersinnliche Welt selbst wieder in eine Dreiheit ab: in (1.) das Urwesen, welches über alles Denken und Sein erhaben ist, in (2.) das Denken und die Gedanken (*νοῦς* und *κόσμος νοητός*) und in (3.) das zur Materie hinneigende übersinnliche Wesen, die Seele.

Das Urwesen oder die Gottheit im absoluten Sinne, der Grund aller Dinge ist das Eine (*τὸ ἕν*), denn das Erste kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; allem Zusammengesetzten muss das Einfache vorangehen, allem bestimmten Sein das Unbestimmte, allem Sein und Denken dasjenige, was Ursache des Seins und Denkens ist, und was darum jenseits alles Seins und Denkens liegt (*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* und *ἐπ. τοῦ νοῦ*). Was wir von ihm wissen, ist nur ein Dreifaches: 1. dass es das Unendliche ist, d. h. das über alle Bestimmtheit und Bestimmung Erhabene, unbegrenzt, gestaltlos, ohne Grösse, ohne Leben,

ohne Denken, ohne Sein, so dass wir davon nur sagen können, was es nicht ist, nicht was es ist; 2. dass es das Eine und Gute ist, der Quell alles Guten und der absolute Zweck alles Endlichen (*τὸ ἓν καὶ τὸ ἀγαθόν*); und endlich (3.) dass es absolute Kausalität ist, die Ursache von allem und die unendliche Kraft[1]). Sofern nun das Urwesen wirkende Kraft ist, erzeugt es notwendig ein anderes; bildlich ausgedrückt: vermöge seiner Fülle floss das Erste über und dieses Überfliessende erzeugte ein Anderes. Das Erste bleibt in sich unbewegt und unverändert, während der Strom des Werdens aus ihm hervorgeht, wie die Quelle sich nicht auflöst in den Fluss, wie die Wurzel Wurzel bleibt, während die Pflanze aus ihr hervorsprosst, wie die Sonne die Lichtatmosphäre ausstrahlt. Das Urwesen ist das Zentrum, von welchem der ganze Kreis des Seienden zusammengehalten wird, aber auch das Ziel, dem alles zustrebt, denn weil alles einheitlichen Wesens ist, strebt auch alles nach Einheit d. h. nach Teilnahme an dem Ur-einen. Das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, soferne es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt, alles ist eine Nachahmung, ein Abbild und Spiegelbild des Einen; andrerseits ist die Wirkung immer schwächer als die Ursache; je weiter wir in der Kette der Ursachen und Wirkungen herabsteigen, desto unvollkommener werden die letzteren, desto mehr verblasst das aus dem Urwesen ausstrahlende Licht, um zuletzt in dem Dunkel des Nichtseienden, in der Materie zu erlöschen. So bildet die Gesamtheit des Seins eine Stufenreihe, worin die Gegenwart des Göttlichen für die niedrigeren Sphären immer durch die höheren vermittelt, die entfernteren Sphären nur durch das Medium der dem Zentrum näherliegenden von diesem bewegt und erleuchtet werden[2]).

---

[1]) cfr. Zeller, die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. III, 2. 3. Aufl. 1881. S. 476–496.

[2]) Zeller a. a O. S. 496–510.

In der Stufenreihe des Seins nimmt die nächste Stelle nach dem Ersten der Geist oder das Denken ein. Was vom Ersten erzeugt ist, kann nicht eben so vollkommen sein, wie jenes; wenn also die Vollkommenheit des Ersten in der Einheit besteht, so kann das Zweite nicht mehr reine Einheit sein, sondern muss die Vielheit in sich haben, aber die Vielheit, welche durch die Einheit bestimmt ist. Dies ist der Nus, der beides zugleich ist, Denken und Sein. Indem das Zweite bei seinem Ausgang vom Ersten sich diesem zukehrt als seiner Ursache, wird es von demselben bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab: es entsteht ein Denkendes und Gedachtes, ein Schauendes und ein Geschautes[1]). Ausser dem Ersten denkt aber der Nus zugleich sich selbst; so ist er Denkendes und Gedachtes in einem[2]). Und da der Nus die Kraft, welche ihm von dem Einen aus zuströmt, in ihrer Unendlichkeit nicht zu fassen vermag, so muss er dieselbe, um sie tragen zu können, in eine Vielheit zerlegen; das Viele aber, welches im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder die Ideen[3]), und der Begriff des Nus erweitert sich nun, sofern er die Vielheit der Formen und Kräfte in sich schliesst, zu dem der Ideenwelt, des *κόσμος νοητός*[4]).

Wie aus dem Ersten der Nus, so geht aus diesem zufolge derselben Notwendigkeit ein Drittes hervor, die Seele. Die Seele, als das Nächste nach dem Nus ist vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, sie ist Leben und Thätigkeit wie der Nus; als Mittleres aber zwischen letzterem und der Sinnenwelt berührt sie sich auch mit dem von ihr erzeugten Körperlichen[5]). Die Seele hat demnach eine Doppelstellung: als Erzeugnis des Nus ist sie auch selbst ver-

[1]) Zeller a. a. O. 510—514.
[2]) Zeller a. a. O. 514.
[3]) Zeller a. a. O. S. 526.
[4]) Zeller a. a. O. S. 531.
[5]) Zeller a. a. O. S. 533—535.

nünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie und teilt ihr als seinem Abbilde die Formen alles Wirklichen mit; andrerseits aber hat sie ihrer Natur nach Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; dies könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre[1]). Wie der Nus eine Einheit ist und doch die Fülle der Idealwelt in sich enthält, so ist auch sein Abbild die Seele eine einige (Weltseele) und zugleich eine Vielheit. Die allgemeine Seele enthält die Teilseelen in sich, ohne sich an diese zu verteilen[2]), und die Teilseelen sind besser oder schlechter, je nachdem sie das intellektuelle Verlangen bewahrend und dem zugewandt, woraus sie entstanden sind, mit der allgemeinen Seele im Himmel bleiben, oder ihr Eigenes suchend in das Geteilte, in die Endlichkeit und Zeitlichkeit sich verlieren[3]).

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im allgemeinen dies, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, ihre Harmonie in Streit und Gegensatz auflöst, dass an Stelle der reinen Vernunftthätigkeit eine Mischung von Vernunft und Notwendigkeit, an Stelle der Ewigkeit die Zeit, an Stelle

[1]) Zeller a. a. O. S. 537 u. 538.

[2]) Porphyr. sent. 39. *οὐ διὰ τὸ πλῆθος τῶν σωμάτων δεῖ νομίζειν τὸ πλῆθος τῶν ψυχῶν γενέσθαι· πρὸ δὲ τῶν σωμάτων εἶναι καὶ πολλὰς καὶ μίαν καὶ οὔτε τῆς μιᾶς καὶ ὅλης κωλυούσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι, οὔτε τῶν πολλῶν τὴν μίαν εἰς αὐτὰς μεριζουσῶν. διέστησαν γὰρ οὐκ ἀποκοπεῖσαι, οὐδὲ ἀποκερματίσασαι εἰς ἑαυτὰς τὴν ὅλην· οὔτε γὰρ περασίν εἰσι διειλημμέναι. οὔτε πάλιν ἀλλήλαις συγκεχυμέναι. ὥσπερ οὐδὲ αἱ ἐπιστῆμαι συνεχύθησαν αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ.*

[3]) cfr. Porphyr. sent. 34. *ἡ τῶν ἀσωμάτων προσηγορία οὐ κατὰ κοινότητα ἑνὸς ταὐτοῦ γένους προσηγόρευται, καθάπερ τὰ σώματα. κατὰ δὲ ψιλὴν τὴν πρὸς τὰ σώματα στέρησιν· ὅθεν τὰ μὲν αὐτῶν ὄντα, τὰ δὲ οὐκ ὄντα εἶναι οὐ κεκώλυται· καὶ τὰ μὲν πρὸ σωμάτων, τὰ δὲ μετὰ σωμάτων· καὶ τὰ μὲν χωριστὰ σωμάτων, τὰ δὲ ἀχώριστα. καὶ τὰ μὲν καθ' ἑαυτὰ ὑφεστηκότα, τὰ δὲ ἄλλων εἰς τὸ εἶναι δεόμενα* e. c.

des wahren Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt[1]). Fragen wir nach dem Grunde dieser Eigentümlichkeit, so werden wir auf die Materie verwiesen, als auf das Substrat alles Sinnlichen, das seinen Unterschied von Intellegibeln bewirke. Die Materie selbst ist aus dem Übersinnlichen hervorgegangen nach denselben Gesetzen, durch die überhaupt der Hervorgang des Unvollkommneren aus dem Vollkommneren stattfindet. Es musste in diesem Herabsteigen endlich eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute ins Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, das Licht musste sich am Ende in die Finsternis verlieren[2]). Die Materie (*ὕλη*) als solche ist ohne jede Bestimmtheit, ohne jede Form, ohne alle Macht; sie ist das schlechthin Nichtseiende und Leblose, die reine Privation[3]). Als das Eigenschaftslose, das Unkörperliche, das aller Kraft Entbehrende ist die Materie kein Gegenstand der Wahrnehmung; nur dadurch, dass sie von der an der Grenze der übersinnlichen Welt stehenden Seele erleuchtet und gestaltet wird, entsteht die Körperwelt. Diese Entstehung haben wir uns folgendermassen vorzustellen. Während die vollkommeneren Wesen sich immerdar ihrem Urheber zuwenden[4]), wohnt den Seelen das Streben inne, aus dem Zusammenhange mit dem Geistigen herauszutreten. Bei der Unmöglichkeit, dieses Streben zu befriedigen, ohne dass ein geeigneter Ort vorhanden wäre, an dem sie verweilen könnten, bilden die Seelen sich einen solchen nach dem Muster der vom Nus überkommenen Ideen, d. h. sie gestalten sich die Materie zur

[1]) Zeller a. a. O. S. 554.

[2]) Zeller S. 548 u. 549.

[3]) Porphyr. sent. 21. *τῆς ὕλης τὰ ἴδια τάδε· ἀσώματος — ἄζωος, ἀνείδεος, ἄπειρος, ἀδύναμος — διὸ οὐδὲ ὂν ἀλλ' οὐκ ὄν — ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος.*

[4]) Porph. sent. 30. *τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται. πᾶσαι δὲ αἱ τέλειαι ὑποστάσεις πρὸς τὰ γεννήσαντά εἰσιν ἀνηγμέναι* e. c.

Welt der Körper[1]). Auf diese Weise wird das Universum beseelt, so zwar, dass es keine eigene Seele, sondern nur eine Seele für sich hat, eine solche, die mit ihm in Beziehung steht[2]).

Nachdem nunmehr der Ort für den irdischen Aufenthalt der Seelen geschaffen ist, treten diese in eine engere Verbindung mit dem von ihnen erzeugten Körperlichen ein. Hiemit ist der Fall[3]) der Seele vollendet; sie ist ihrem ureigensten Wesen untreu geworden und hat sich in Schuld und Sünde verstrickt[4]). Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist allerdings keine unmittelbare; infolge ihrer Neigung zum Körperlichen erzeugt die Seele vielmehr zunächst eine zweite, dem Körper verwandte Kraft, vermittelst deren sie sich mit letzterem vereinigt. Dabei ist der Gedanke fernzuhalten, als ob sich das Unkörperliche mit dem Körperlichen vermische und vermenge[5]) oder auch von diesem in Gefangenschaft gehalten werde, wie ein Tier im Käfig[6]). Die Seele ist vielmehr dem Materiellen gegenwärtig, indem sie dasselbe sich ähnlich macht; sie ist in dem, was unter ihr ist, nur so, dass sie zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird sie nur von dem Höheren[7]). Das Sein

[1]) Plotin Enn. IV. III. 9. *σώματος μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχή, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πεφυκεν εἶναι. προιέναι δὲ εἰ μέλλοι, γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα.*

[2]) a. a. O. *ἔμψυχος τῷ τοιούτῳ τρόπῳ ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ ἀλλ' αὐτῷ, κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων.*

[3]) Plotin Enn. I. VIII. 14. 49. u. 50. *καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθένειαν.*

[4]) Porph. sent. 30. *ἐν ταῖς μεριστaῖς ὑποστάσεσι καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις ἔνεστι καὶ πρὸς τὰ γεννήματα ἐπιστρέφειν. ὅθεν καὶ ἐν ταύταις ἦν ἡ ἁμαρτία, ἐν ταύταις ἡ λελοιδορημένη ἀπιστία.*

[5]) Porph. sent. 4. *τὰ καθ' ἑαυτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ πάρεστιν· οὐ γὰρ συγκρινᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προσεχοῦς τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ῥοπὴ δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε, προσεχῆ τοῖς σώμασιν.* vgl. auch Sent. 29.

[6]) Porph. sent. 29. *τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῇ, οὐ συγκλεισθῆναι δεῖ, ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρία.*

[7]) Sent. 31 u. 37.

der Seele im Körper ist überhaupt kein räumliches Sein, so dass sie mit dem einen Teile hier mit dem anderen dort wäre, sondern sie ist überall ganz[1]) und dementsprechend auch in ihrem irdischen Dasein keineswegs an die Gesetze der Räumlichkeit gebunden[2]).

Da die Seele sonach einerseits die Materie nach den Ideen des Nus formt und gestaltet, andrerseits aus Neigung zu dem von ihr Erschaffenen und aus Fürsorge für dasselbe in Verbindung mit dem Körperlichen tritt, so sind alle Dinge beseelt[3]). Das Universum bildet ein harmonisches Ganzes, dessen Teile unter einander teils überhaupt im Zusammenhang, teils bestimmter in organischer Verknüpfung stehen, d. h. sie wirken nicht nur physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathetisch, wie die Glieder eines Leibes. Und da das Ganze beseelt ist, so wird alles, was dem einen Teil widerfährt, von dem anderen mitempfunden[4]). Die vollkommensten materiellen Wesen sind der Himmel und die Himmelskörper, die ihrem Ursprung zugewandt und im Kreise sich bewegend ein reines Vernunftleben

[1]) Sent. 35. *ὥστε τὸ εἶναι πανταχοῦ τῷ ἀσωμάτῳ οὐκ ἦν τοπικόν. οὔτε ἄρα μέρος μέντοι ἔσται αὐτοῦ τῇδε, μέρος δὲ τῇδε. – ἄλλ' ὅλον ἐστὶν, ὅπου καὶ ἔστιν.*

[2]) Sent. 28. *οὐδὲν πρὸς τὸ ἀσώματον τὸ καθ' ἑαυτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τό μὴ εἶναι, ὅπου βούλεται, καὶ ὡς θέλει.*

[3]) Dem widersprechen anscheinend die Worte de abst. 143, 28—144, 2. *ὥσπερ ἡμῶν μὴ τοῦτο συγχωρούντων ἢ πολὺ τὸ ἄλογον ἐπιδεικνύντων ἐν τοῖς οὖσιν. πολὺ γὰρ δήπου καὶ ἄφθονον ἐν πᾶσι τοῖς ψυχῆς ἀμοιροῦσι, καὶ οὐδὲν ἑτέρας δεόμεθα πρὸς τὸ λογικὸν ἀντιθέσως· ἀλλὰ πᾶν εὐθὺς τὸ ἄψυχον, ἄλογον ὂν καὶ ἀνόητον, ἀντίκειται τῷ μετὰ ψυχῆς λόγον ἔχοντι καὶ διάνοιαν.* Porph. hat das ganze Kap. 21 und die folgenden bis zum Schlusse von 24 Wort für Wort aus Plutarch herübergenommen und an der erwähnten Stelle keineswegs seine eigene Meinung ausgesprochen, ebenso wenig wie die unmittelbar folgenden Dichterworte sich mit seiner Auffassung decken:

νοῦς ὁρᾷ, νοῦς ἀκούει, τὰ δ' ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

Denken und Sinneswahrnehmung sind nach P. im Gegenteil vollständig verschiedene Seelenkräfte. Sent. 15, 44 u. bes. 42.

[4]) cfr. Zeller S. 558.

führen[1]). Auch die Erde müssen wir uns als beseelt vorstellen; sie ist ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Auf den untersten Stufen zeigt sich die Wirkung der Erdseele am Erdkörper selbst und an dessen Wachstum; deutlicher erkennbar ist sie in der Erzeugung und dem Wachstum der Pflanzen; dieser Teil der allgemeinen Erdseele heisst bei Plotin Pflanzenseele[2]).

An dieser Stelle scheint eine Untersuchung über die Anschauungen des P. von der Tierseele einsetzen zu müssen. Wenn alle Dinge beseelt sind, so haben auch alle entsprechenden Anteil am Denken, am Nus, denn wenn sich die Seele auch einerseits in die Sinnenwelt herablässt, so verliert sie doch andrerseits den Zusammenhang mit dem Intellegibeln nicht; auch in ihrem zeitlichen Dasein bleibt sie Seele und als solche vom Nus belebt und erleuchtet. Allerdings wird die Seele durch die Beschaffenheit des Körpers, mit dem sie sich verbunden hat, selbst wieder beeinflusst und befindet sich, dem Zustande desselben entsprechend, wohl oder übel; ist letzterer anders organisiert als der menschliche, so wird auch die Seele im stande sein, vieles zu thun, was uns unmöglich ist, niemals aber wird sie ihre Natur ganz verleugnen[3]). In der Erscheinungswelt, die eingeteilt wird in Vernunftwesen, Seelenwesen, Pflanzenwesen und Körperwesen[4]) entspricht daher der Verschiedenheit der Körpergestaltung auch die Verschiedenheit des Seelenlebens und besonders der Denkthätigkeit. Das Denken der Vernunftwesen ist

[1]) Porphyr. sent. 30.

[2]) Zeller S. 571 u. 572.

[3]) Porph. de abstin. III. S. 132, 19—26. *συμπάσχειν μὲν οὖν δοίη ἄν τις ψυχὴν σώματι καὶ πάσχειν τι πρὸς αὐτοῦ εὖ ἢ κακῶς διακειμένου, μεταβάλλειν δὲ τὴν αὐτῆς φύσιν οὐδαμῶς. εἰ δὲ συμπάσχει μόνον καὶ χρῆται αὐτῷ ὡς ὀργάνῳ, δράσειε μὲν ἂν δι' αὐτοῦ πολλὰ, ἄλλως ὠργανωμένου ἢ ὡς ἡμῖν, ὧν ἡμεῖς δρᾶν ἀδύνατοι, καὶ συμπάθοι ἄν πως διακειμένου, οὐμέντοι τὴν αὐτῆς ἐξαλλάξειε φύσιν.*

[4]) Porph. sent. 12. *ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά,* womit zu vergleichen sent. 10 u. besonders *ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς.*

reines, kontemplatives Denken; bei den Seelenwesen (*ἔμψυχα*) — den Menschen und Tieren — wird das reine Denken eingeschränkt durch die Reflexion, bei den Pflanzen durch die vegetative Funktion der Pflanzenseele; bei den Körperwesen hat das Denken die Gestalt des Schattenbildes [1]).

[1]) Dies ist der Sinn der Worte sent. 10. *οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ. ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς· ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς· ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς· ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς· ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως καὶ ὑπερουσίως.* Zur Erläuterung Folgendes. Die Ausdrücke *ἐν νῷ* und *ἐν ψυχῇ* sind aus ihren Gegensätzen *ἐν φυτοῖς* und *ἐν σώμασιν* einerseits und *ἐν τῷ ἐπέκεινα* andrerseits zu erklären. Der Begriff *τὸ ἐπέκεινα* fasst hier in sich die Seele und den Nus als Prinzipien der übersinnlichen Welt, wie aus einem Vergleich mit sent. 10 hervorgeht, wo er zerlegt wird; es ist also von den Ausdrücken *ἐν νῷ* und *ἐν ψυχῇ* die Deutung auszuschliessen, als seien unter ihnen diese Prinzipien zu verstehen. Auf der anderen Seite aber sind die Pflanzen und die Körper wie alle Dinge in der Welt beseelt, ebenso wie jede Seele am Nus Anteil hat; *ψυχή* ist also hier nicht die alles gestaltende, überall waltende Seele, sondern die Seele in begrenzter Bedeutung, die Seele als animalische Lebenskraft und *ἐν ψυχῇ* heisst: da, wo diese Kraft thätig ist, also in den Seelenwesen; ähnlich bedeutet *ἐν νῷ*: da, wo der Nus vorherrschend und überwiegend ist, also in den Vernunftwesen. Den Nus hier als menschliches Denken zu fassen ist unmöglich, da der menschliche Nus die Kraft der Menschenseele ist, durch welche deren Denken zu stande kommt, und da, wo von Verschiedenheit des Denkens die Rede ist, nicht in Gegensatz zur Seele gebracht werden kann. — Zeller (a. a. O. S. 654) scheint die Stelle in anderem Sinne aufgefasst zu haben und sie auf die menschliche Geistesthätigkeit zu beziehen, wahrscheinlich veranlasst durch die 1. Pers. Pl. *νοοῦμεν*. Berücksichtigen wir aber, dass das Universum nach neuplatonischer Auffassung ein zusammenhängendes organisches Ganzes ist, dessen einzelne Teile sich wie die Glieder eines Leibes verhalten, so hat diese Ausdrucksweise durchaus nichts Befremdendes. — Aus dieser Stelle geht übrigens auch hervor, dass auch das kontemplative Denken des Menschen selbst schon kein reines Denken mehr, wie dasjenige des übersinnlichen Nus ist. Man vgl. hiezu sent. 26 *περὶ τοῦ ἐπέκεινα νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται· θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρεῖττον νοήσεως*. Die Verwirrung in diesen Bestimmungen erkennt man am besten aus einer Vergleichung dieser Stelle mit sent. 15, wo der menschliche Nus mit dem übersinnlichen Prinzipe geradezu identifiziert wird.

Porphyrius stellt also Menschen und Tiere auf eine Stufe, indem er beide zu den Seelenwesen (*τὰ ἔμψυχα*) rechnet; massgebend für eine solche Gleichstellung kann nach dem Obigen nur Gleichheit der Körperbeschaffenheit sein, durch welche die Tier- und Menschenwelt gegen die übrigen Wesen abgegrenzt wird. In der That ist nach Porphyrius eine solche Gleichheit gegeben bei der Ähnlichkeit in der Gestaltung der Sinnesorgane und der sonstigen körperlichen Konstitution. De abst. III. S. 130, 1—4 *καὶ ὅτι μὲν ἄχρι γε αἰσθήσεως καὶ τῆς ἄλλης ὀργανώσεως τῆς τε κατὰ τὰ αἰσθητήρια καὶ τῆς κατὰ σάρκα ὁμοίως ἡμῖν διάκειται, πᾶς σχεδὸν συγκεγώρηκεν.* — Da nun als das Charakteristische der Seelenwesen das *λογικῶς νοεῖν*, das durch die Reflexion beschränkte reine Denken bezeichnet wird, so gilt es, den Begriff des derartig beschaffenen Denkens festzustellen; es wird sich dann von selbst erweisen, ob dasselbe von den gegebenen Voraussetzungen aus mit Recht für die Tierwelt in Anspruch genommen wird.

P. bezeichnet 3 verschiedene Kräfte der menschlichen Seele als Quellen unserer gesamten Erkenntnis: die Kraft der Sinneswahrnehmung, die Einbildungskraft und die Denkkraft. Sent. 15. *γνωστικαὶ δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀφόρου αἴσθησις, φαντασία, νοῦς.* — Während die Kraft der Sinneswahrnehmung und die Einbildungskraft nach aussen hin wirksam sind und unsere Vorstellungen von der Aussenwelt hervorbringen, besteht das Eigentümliche des Denkens darin, dass dasselbe nach innen gerichtet ist [1]). Das Denken des Menschen aber ist wieder ein doppeltes: kontemplatives Denken, intellektuale Anschauung (*νοῦς* im engeren Sinne) und diskursives Denken,

[1]) Porphyr. sent. 15. bes. *ὡς μὲν οὖν ἦν αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθητόν, οὕτως ἐστὶ νοῦς τε καὶ νοητόν. θεωρεῖ δὲ ἡ μὲν ἐκτεινομένη εἰς τὸ ἔξω, εὑρίσκουσα τὸ αἰσθητὸν ἐν τῇ ὕλῃ κείμενον. ὁ δὲ νοῦς εἰς αὐτὸν συναγόμενος οὐδαμῇ ἔξω ἐκτεινόμενος.* — Von der Phantasie: *ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ φαντασία ἀεὶ ἐπὶ τὸ ἔξω φέρεται, καὶ τῇ τάσει αὐτῆς τὸ εἰκόνισμα παρυφίσταται* f. f. vgl. auch sent. 42.

Reflexion (*διάνοια, λογισμός*). Im kontemplativen Denken schaut das Denken sich selbst und die in ihm enthaltene Ideenwelt in der Form der Ewigkeit an, denn dieses Denken schreitet nicht von einem zum andern fort und ist somit erhaben über die Bewegung, wie über die Zeit: die ganze Fülle seines Inhalts ist ihm zugleich gegenwärtig; im diskursiven Denken dagegen richtet sich die Seele auf das, was in ihr getrennt vorhanden ist, mithin auch auf den Inhalt, der ihr von aussen zugekommen ist[1]), in der Weise, dass sie von dem einen Teil zum andern in zeitlicher Bewegung fortschreitet[2]). Anschauendes und vermitteltes Denken zusammengenommen ergeben also den Begriff des *λογικῶς νοεῖν*, der eigentümlich menschlichen Geistesthätigkeit und *λόγος* ist demnach die Kraft des intuitiven und diskursiven Denkens, derjenige Zustand des Nus, in welchem dessen reine Thätigkeit zurückgedrängt und beschränkt wird durch die Reflexion. *λόγος* ist aber weiter noch das Vermögen, die Gedanken in Worte zu kleiden, die Fähigkeit, seelische Zustände nach aussen hin kundzugeben[3]).

Man sieht leicht, dass das reflektierende Denken seinen Ursprung hat in dem Verhältnisse der Seelen zum Körperlichen und zur Zeitlichkeit, aber auch dass P. von seinen Voraussetzungen aus der Tierseele, welche ebenso wie die menschliche an die Zeit gebunden ist, nicht nur Anteil am Denken überhaupt, sondern gerade die menschliche Geistesthätigkeit in ihrem ganzen Umfange, wenn auch in verschiedenem Grade zuschreiben musste. Zeller[1]) führt Worte Jamblichs an, nach welchen P. gelehrt haben soll, die Tierseelen seien von den menschlichen der Art nach verschieden und entbehrten der Fähigkeit reflektierenden Denkens. Diese Darstellung Jamblichs kann unmöglich richtig sein, denn abgesehen davon, dass sich ihr Gegenteil als logische Konsequenz der neuplatonischen Weltanschauung ergeben hat, widersprechen ihr die eigenen Worte des P. aufs nachdrücklichste. So heisst es de abst. III. S. 129, 28—30: *φαίνεται δὲ ἡ παραλλαγή, ὥς φησί που καὶ Ἀριστοτέλης, οὐκ οὐσίᾳ διαλλάττουσα, ἀλλ' ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον θεωρουμένη.* S. 131, 32 u. 132, 1—3: *σωμάτων δὲ παραλλαγαὶ εὐπαθῆ μὲν ἢ δυσπαθῆ ποιῆσαι δύνανται, καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον πρόχειρον ἔχειν τὸν λόγον, κατ' οὐσίαν δὲ τὴν ψυχὴν ἐξαλλάττειν οὐ δύνανται.* Und dass P. ausdrücklich den Tieren die Reflexion (*λογισμός*) zuspricht, geht aus Stellen hervor, wie de abst. III. S. 133, 11: *ὁμοίως δ' ἄν τις καὶ ἐπὶ ἰχθύων ἴδοι τὸν τοιοῦτον λογισμὸν καὶ ἐπ' ὀρνίθων.* S. 134, 30: *διὰ τὸ μὴ εἰσδύνειν αὐτῶν εἰς τὸν λογισμόν.* S. 136, 20: *οὕτω δ' ἔστι λογιστικὰ ὧν ὁρᾷ.* S. 136, 25: *κρατήσαντος τοῦ λογισμοῦ*, Stellen, die sich mit Leichtigkeit vermehren liessen.

Da nun die Tiere auch die nämlichen Sinnesempfindungen (*αἰσθήσεις*) und Gefühle (*πάθη*) haben, wie der Mensch, so ergibt sich, dass die Tierseele in jeder Beziehung von der menschlichen nicht wesentlich, sondern

---

[1]) Vgl. hierüber Zeller a. a. O. 608.

[2]) Porphyr. sent. 44. Bes. *διὸ οὐχὶ τόδε μὲν ἑαυτοῦ νοεῖ (ὁ νοῦς), τόδε δὲ οὐ νοεῖ. καθὸ γὰρ οὐ νοεῖ, ἀνόητος ἔσται. οὐδὲ ἀφιστάμενος οὖν τοῦδε ἐπὶ τόδε μεταβαίνει. ἀφ οὗ γὰρ ἀφίσταται μὴ νοῶν ἐκεῖνο γίνεται. εἰ δὲ μὴ τόδε μετὰ τόδε ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ἅμα πάντα νοεῖ.* Die Reflexion: *ψυχὴ δὲ μεταβαίνει ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο, ἐπαμείβουσα τὰ νοήματα — τῇ μὲν ταύτης κινήσει παρυφίσταται χρόνος, τῇ δὲ τοῦ νοῦ μονῇ ἐν ἑαυτῷ αἰών.*

[3]) Porphyr. de abstin. III. S. 124, 6—7: *ἐπεὶ οὖν διττὸς ἦν (ὁ λόγος), ὁ μὲν ἐν τῇ προφορᾷ, ὁ δὲ ἐν τῇ διαθέσει* und 9—11: *εἰ δὴ προφορικός ἐστι λογος φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν.*

---

[1]) Zeller a. a. O. S. 655. Anm. 5. Jamblich b. Stobäus Ekl. I. 1068 *οἱ δὲ περὶ Πυρφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων, τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον* (was aber nach dem eben Angeführten von dem *ἄλογον* noch verschieden sein muss, sagt Zeller) *ὑποτίθενται.* Ders. ebenda 898: Nach P. und andern Platonikern *ἀφομοιοῦται τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις, τὰ δὲ τῶν ζῴων τοῖς ἀνθρωπείοις, ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας.* Trotzdem behauptet Zeller, „wegen der Einheit alles Seelenlebens habe P. den Tieren Vernunft beigelegt“ (S. 655), wobei übrigens auch der Ausdruck „Einheit“ unklar bleibt.

nur graduell verschieden ist. Sehen wir, wie P. sein auf deduktivem Wege gewonnenes Resultat durch empirische Beweise zu stützen sucht.

II.

In den 4 Büchern de abstinentia hat sich P. die Aufgabe gestellt, die Enthaltung vom Genusse des Fleisches als Pflicht des Weisen aufzuzeigen; nachdem er zu diesem Zwecke in den beiden ersten Büchern der genannten Schrift den Nachweis dafür zu erbringen versucht hat, dass ein solcher Genuss weder die Weisheit, noch die Einfachheit, noch die Frömmigkeit fördern könne, stellt er im 3. die Behauptung auf, derselbe stehe auch mit den Anforderungen der Gerechtigkeit im Widerspruch. Und da nach Anschauung seiner Gegner diese Anforderungen nur bei Gleichgearteten ihre Berücksichtigung zu finden haben, ein Rechtsverhältnis nur zwischen Gleichen und Ähnlichen stattfinden kann, so soll durch eine gedrängte, zusammenfassende Wiedergabe der Ausführungen früherer Schriftsteller[1]) bewiesen werden, dass eine solche Gleichheit zwischen Mensch und Tier faktisch vorhanden ist, dass die Pythagoreer[2]) Recht haben mit ihrer Behauptung, allem Lebendigen sei mit der Empfindung und Erinnerung auch die Geistesthätigkeit zuzusprechen. Die Stoiker geben durch ihre entgegengesetzten Aufstellungen nur ihre Eigenliebe zu erkennen, denn in Wahrheit lässt sich die Vernunftthätigkeit nicht nur allgemein bei sämtlichen Lebewesen nachweisen, sondern dieselbe erhebt sich bei einzelnen Geschöpfen sogar bis zu einem gewissen Grade der Vollendung.[3])

[1]) de abst. III. S. 123, 17—18. *ἐροῦμεν δὲ τὰ παρὰ τοῖς παλαιοῖς συντόμως ἐπιτέμνοντες.*

[2]) de abst. III. S. 123, 12—15. *φέρε ἡμεῖς τὴν ἀληθῆ τε ὁμοῦ καὶ Πυθαγόρειον δόξαν παραστήσωμεν, πᾶσαν ψυχὴν, ᾗ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης λογικὴν ἐπιδεικνύντες.*

[3]) *οὐ μόνον ἁπλῶς ὁ λόγος ἐν πᾶσι τοῖς ζῴοις θεωρεῖται, ἐν πολλοῖς δὲ αὐτῶν καὶ ὑποβολὰς ἔχων πρὸς τὸ τέλειον.* de abst. III. S. 124, 4—6.

Die Vernunft aber ist eine doppelte: teils ist sie die unausgesprochene, teils die gesprochene, das Wort, die Sprache, und diese letztere soll zuerst in Betracht gezogen werden.[1]) Die Sprache ist zu definieren als der Laut, welcher mittelst der Zunge den inneren, seelischen Zuständen Ausdruck verleiht, und sie kommt allen Geschöpfen zu, welche Laute von sich geben.[2]) Was aber durch die Sprache verlautet, klinge es nun barbarisch oder hellenisch, seien es die Laute von Hunden oder von Rindern, es ist ausgesprochene Vernunft, Sprache, und die sprachbegabten Geschöpfe verstehen sie, die Menschen, indem sie nach den Gesetzen der Menschennatur reden, die Tiere, indem sie sich in der Weise ausdrücken, die sie von den Göttern empfangen haben.[3]) Wenn wir sie nicht verstehen, so thut das nichts zur Sache, denn die Griechen verstehen die Inder auch nicht — so wenig wie ein in Attika Erzogener die Scythen, Thracier oder Syrer;[4]) ein fremdes Idiom gleicht den Klängen der Kraniche, wenn sie unter einander ihr eigenes Echo zu bilden scheinen.[5]) Gerade so aber wie wir nur Hall und Schall zu vernehmen glauben, wenn wir Scythen in ihrer für uns unverständlichen Sprache reden hören, so halten wir auch die Sprache der übrigen beseelten Wesen für einen blossen Schall ohne Bedeutung, während diesen doch der Sinn der Tonunterschiede in ihrer Sprache ebenso geläufig ist, wie uns derjenige in

[1]) de abst. III. S. 124, 6—9. *ἐπεὶ τοίνυν διττὸς ἦν, ὁ μὲν ἐν τῇ προφορᾷ, ὁ δὲ ἐν τῇ διαθέσει, ἀρξώμεθα πρότερον ἀπὸ τοῦ προφορικοῦ καὶ τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν τεταγμένου.*

[2]) de abst. III. S. 124, 9—11, 13: *εἰ δὴ προφορικός ἐστι λόγος φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν — τί τούτου ἄπεστι τῶν ζῴων, ὅσα φθέγγεται;*

[3]) de abst. III. S. 124, 16—22.

[4]) a. a. O. III. S. 124, 22—25.

[5]) a. a. O. III. S. 124, 25 u. 26. Man vgl. hiezu Sext. Empiricus I. 14. *εἰ καὶ μὴ συνίεμεν τὰς φωνὰς τῶν ἀλόγων καλουμένων ζῴων, ὅλως οὐκ ἔστιν ἀπεικὸς διαλέγεσθαι μὲν ταῦτα, ἡμᾶς δὲ μὴ συνιέναι. καὶ γὰρ τῆς τῶν βαρβάρων φωνῆς ἀκούοντες οὐ συνίεμεν, ἀλλὰ μονοειδῆ ταύτην εἶναι δοκοῦμεν.*

der unsrigen; das kommt aber daher, dass uns noch niemand, der unsere Sprache redet, hat lehren können, in unseren Worten das Verständnis der Tiersprache wiederzugeben.[1]) Wenn man freilich den Alten, ja selbst Zeitgenossen glauben darf, so gab es und gibt es Leute, welche die Tiersprache verstanden haben, z. B. Melampus, Tiresias u. a. und noch unlängst[2]) Apollonios von Tyana. Geschichten, wie man sie sich von letzterem erzählt, sind allerdings in den Bereich des Unglaubwürdigen zu verweisen, ebenso wie die Erzählung eines Bekannten, der einen der Vogelsprache kundigen Sklaven besessen haben will; andrerseits ist aber auch nicht zu leugnen, dass noch heutzutage einige Völker einen gewissen Zug zum Verstehen mancher Tiere besitzen: so lauschen die Araber[3]) auf die Raben, die Tyrrhener auf die Adler.[4]) Und in der That beweist auch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der tierischen Laute deren verschiedene Bedeutung: anders klingt es, wenn sie in Furcht sind, anders, wenn sie zum Kampfe auffordern; ja diese Mannigfaltigkeit der Laute ist so gross, dass ihre genaue Angabe selbst denen schwer fiele, die ihr ganzes Leben darauf verwenden würden.[5]) Wenn wir aber auch die Sprache der Tiere nicht hinlänglich verstehen, so verstehen diese sich doch gegenseitig recht gut; ja sie scheinen sogar unsere Sprache nachzuahmen und die ihrer Wärter zu verstehen.[6]) Raben, Häher, Spottvögel und Papageien imitieren den Menschen, erinnern sich dessen, was sie gehört, horchen auf ihren Lehrer, wenn sie unterrichtet werden, ja viele lernten schon, eine Art Wächter im Hause zu sein.[7]) Die indische Hyäne aber, von den

[1]) a. a. O. III. S. 124, 30—32; 125, 1—10.
[2]) Philostratus gibt die nämliche Erzählung von A. wie P.
[3]) cfr. Philostratus I. 14.
[4]) a. a. O. S. 125, 11—32.
[5]) a. a. O. S. 126, 2—10.
[6]) a. a. O. S. 126, 13—17.
[7]) a. a. O. S. 126, 19—23.

Eingeborenen Korokotte genannt, spricht, auch ohne es gelernt zu haben, in so täuschend menschlicher Weise, dass sie sogar die Inder, welche ihre Eigentümlichkeit kennen, überlistet. Sie schleicht sich an die menschlichen Wohnungen heran und lockt ihre Opfer durch Zuruf, indem sie die Stimme eines Bekannten nachahmt; und wirklich lassen sich dieselben täuschen und folgen der Stimme ins Verderben.[1]) Wenn auch nicht alle Tiere gelehrig genug sind, unsere Sprache zu erlernen, so ist das doch ein nebensächlicher Umstand; denn auch die Menschen sind nicht alle gelehrig und zur Nachahmung befähigt; zudem ist es wahrscheinlich, dass manche Tiere nicht sprechen können, weil sie es nicht gelehrt wurden, oder weil sie durch die Beschaffenheit der zum Sprechen nötigen Organe daran gehindert werden.[2]) P. hatte einst in Karthago ein zahmes Rebhuhn aufgezogen, das mit der Zeit immer zahmer, immer schmeichelnder und liebkosender wurde, seinen Zuruf erwiederte, und so gut es eben vermochte, antwortete, und zwar that es das in anderer Weise, als die Rebhühner sonst sich zuzurufen gewohnt sind, denn nicht wenn sein Herr schwieg, sondern nur wenn er sprach, erhob auch das Tier seine Stimme.[3])

Sogar diejenigen Tiere, welche der erforderlichen Sprachwerkzeuge entbehren, verstehen die menschliche Sprache und man berichtet, dass stumme Tiere ihren Herrn so bereitwillig gehorchen, wie nicht die Menschen ihresgleichen.[4]) Die Muräne des Römers Krassus kam geschwommen, wenn ihr Herr sie beim Namen rief, und von vielen wird versichert, dass die Aale in der Arethusa und die Saperden im Mäander auf die Stimmen der Rufenden hören.[5]) Es setzt dies bei ihnen die nämliche

[1]) a. a. O. S. 123, 23—32. cfr. Aelian H. A. VII. 22.
[2]) a. a. O. S. 127, 1—6.
[3]) a. a. O. S. 127, 6—14.
[4]) a. a. O. S. 127, 14—17.
[5]) a. a. O. 127, 17—24. Die Erzählung von der Muräne des Krassus findet sich auch bei Aelian H. A. VIII. 4 und Plutarch de soll. anim. XXIII.

Vorstellungskraft (*φαντασία*) wie beim sprechenden Tiere voraus, gleichviel ob die Vorstellung durch die Zunge kund wird oder nicht, und es wäre eine thörichte Ansicht zu glauben, nur die menschliche Stimme rede Vernunft, diejenige der Tiere aber nicht, gerade so, wie wenn die Raben nur ihre Sprache als eine solche gelten lassen wollten, nicht auch die unsrige, weil wir für sie nicht verständlich reden, und wenn die Attiker nur ihren Dialekt für wirkliche Sprache ausgeben, alle anderen aber, die des Attischen nicht mächtig sind, für vernunft- und sprachlos halten würden.[1]). Es ist unzulässig, aus der leichten Verständlichkeit des Gesprochenen und dem Gegenteil oder aus Stummheit und Sprachfähigkeit auf Vernunftbegabtheit der Wesen oder auf das Gegenteil zu schliessen, denn sonst würden selbst der Gott über uns allen und alle, die nicht reden können, für unvernünftige Wesen gelten müssen. Aber die schweigenden Götter offenbaren sich doch; die Vögel verstehen sie rascher als die Menschen,[2]) und was sie verstanden haben, verkünden sie in ihrer Art auch den Menschen und sind so die Boten der Götter.[3])

Wir Menschen selbst lernen die Sprache der Tiere, wenn wir nur darauf achten wollen oder mit den Tieren zu leben verstehen. Aus des Hundes Anschlag weiss der Jäger bald, dass er den Hasen spürt, bald dass er ihn verfolgt, bald dass er ihn gefasst hat, und wenn er vergeblich jagt, — dass es eben vergebens ist.[4]) Ebenso weiss der Rinderhirt, wenn das Rind matt ist, hungert, dürstet, rindert oder sein Kalb sucht; des Löwen Gebrüll

[1]) a. a. O. S. 127, 27—32.

[2]) Gewissen Tieren eignet also nach P., wie auch aus verschiedenen anderen Stellen hervorgeht, sogar eine Priorität in intellektueller Hinsicht den Menschen gegenüber.

[3]) a. a. O. S. 128, 2—13.

[4]) cfr. Sext. Emp. Hyp. I., 14. *καὶ ἀκούομεν δὲ τῶν κυνῶν, ἄλλην μὲν φωνὴν πριεμένων, ὅταν ἀμύνωνταί τινας, ἄλλην δὲ, ὅταν ὠρύωνται, καὶ ἄλλην, ὅταν τύπτωνται. καὶ διάφορον, ὅταν σαίνωσι.*

verrät seine Drohung, des Wolfes Geheul sein Leiden und am Blöken seiner Schafe weiss der Hirt sehr wohl zu erkennen, was ihnen fehlt. Umgekehrt verstehen auch die Tiere des Menschen Stimme sehr wohl, ob sie zürnt oder schmeichelt, lockt oder scheucht, nimmt oder gibt; niemals hat dieselbe für sie die gleiche Bedeutung und allen ihren Nüancierungen folgen sie in geeigneter Weise, was nicht möglich wäre, wenn nicht ein Gleiches an Verständnis einem Gleichen entspräche. (*οὐδὲ μία ἁπλῶς, ἀλλὰ πάσαις οἰκείως ὑπήκουσαν. ὅπερ ἀδύνατον ποιεῖν μὴ τοῦ ὁμοίου τῇ συνέσει τῷ ὁμοίῳ ἐνεργοῦντος*).[1]) Hirsche, Stiere und andere Tiere können durch Töne gelockt und gezähmt werden.[2])

Selbst diejenigen, welche den Tieren ein Sprachvermögen aberkennen (*οἱ τὸ ἄλογον αὐτῶν καταψηφιζόμενοι*), müssen zugeben, dass die Hunde logische Schlüsse zu ziehen imstande sind (*διαλεκτικῆς ἐπαΐειν τοὺς κύνας*) und hievon Gebrauch machen, wenn sie auf der Spur nach einem Wilde an eine Kreuzung von Fährten gelangen. Das Tier folgert: Entweder hier oder da oder dort ist das Wild entflohen: hier aber und da ist es nicht entflohen: also muss es dort geflüchtet sein; und wenn es diesen Schluss gemacht hat, setzt es sich auf der 3. Fährte in Bewegung.[3])

Man könnte freilich sagen, die Sprache der Tiere sei etwas Instinktives, Natürliches, weil niemand sie dieselbe

[1]) a. a. O. S. 128, 13—28.

[2]) a. a. O. S. 128, 28—30.

[3]) a. a. O. S. 128, 30—32; 129, 1—4. Es muss auffallen, dass an diesem Orte von der Fertigkeit logischen Schliessens die Rede ist. Die Unselbständigkeit der porphyrianischen Ausführungen erscheint hier von einer bedenklichen Seite. Die Stelle ist aus Plutarch de soll. anim. XIII. herübergenommen und ein allerdings notdürftiger und gezwungener Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden lässt sich nur dadurch herstellen, dass man die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *διαλεκτική* ins Auge fasst, wonach diese die Kunst ist in Rede und Gegenrede eine richtige Definition zu entwickeln, zu einem richtigen Schlusse zu gelangen.

gelehrt habe, wie denn wir unsere Sprache nicht von der Natur zum Geschenke bekommen hätten, wenn wir auch manchen Dingen ihren Namen geben, weil wir entsprechend durch die Natur angelegt seien (de abst. III. S. 129, 5—9. *ἀλλ' ἕτοιμον λέγειν φύσει ταῦτα ποιεῖν, ὅτι μηδεὶς αὐτὰ ἐξεδίδαξεν, ὡς δὴ καὶ ἡμῶν τὸν λόγον οὐ φύσει κεκληρωμένων, εἰ καί τινα τίθεμεν τῶν ὀνομάτων αὐτοὶ διὰ τὸ πρὸς τοῦτο ἐπιτηδείως ἔχειν καιὰ φύσιν).*[1] — Wenn man aber dem Aristoteles glauben darf, so sah man Tiere ihre Jungen auch unterrichten und zwar nicht nur, wie man dies oder das thut, sondern auch, wie man Laute hervorbringt, so wie z. B. die Nachtigall ihre Jungen lehrt.[2] „Vieles," sagt er dann weiter, „lernen die Tiere von sich unter einander, vieles auch von den Menschen," und dass dem so ist, wird ihm jeder bezeugen, jeder Pferdebändiger, jeder Rosskamm, jeder Reiter, jeder Kutscher, jeder Jäger, Hirt, Elefantenführer und alle Abrichter von Vögeln und wilden Tieren. Wer es also mit der Wahrheit ernst nimmt, wird zugeben müssen, dass die Tiere vernunftbegabt sind *(μεταδίδωσι συνέσεως τοῖς ζῴοις)*, wie dies denn auch Aristoteles, Plato, Empedokles, Pythagoras, Demokrit, und alle, welche die Wahrheit zu erforschen bemüht waren, gethan haben *(ἔγνωσαν τὸ μετέχον τοῦ λόγου)*.[3]

Es hat sich gezeigt, dass den Tieren die gesprochene Vernunft eignet, dass sie Sprachvermögen und Sprachverständnis besitzen, und nun gilt es den Beweis dafür zu führen, dass ihnen auch die unausgesprochene Vernunft zukommt.[4] Es scheint der Unterschied zwischen Mensch

[1]) Dies meine Erklärung der Stelle, von der Reiske sagt: locum hunc non intellego. P. bezieht sich auf diejenigen, welche die Tiersprache nicht als Vernunftsprache gelten lassen wollen, weil dieselbe Produkt eines instinktiven Thuns sei, während die menschliche Sprache sich dadurch als Resultat bewusster Vernunftthätigkeit erweise, dass sie gelernt werden müsse.

[2]) Von dem nämlichen Ausspruch des A. berichtet auch Plutarch de soll. anim. XVII.

[3]) a. a. O. S. 129, 9—27.

[4]) a. a. O. S. 129, 27—28. *δεικτέον δὲ καὶ τὸν ἐντὸς αὐτῶν καὶ ἐνδιάθετον.*

und Tier in dieser Beziehung, was auch Aristoteles irgendwo betont, ein gradueller, kein wesentlicher zu sein,[1]) ebenso wie einige die ganze Differenz zwischen den Göttern und uns in der grösseren und geringeren Schärfe der Vernunft erblicken zu müssen glauben.[2])

Die Gleichartigkeit der intellektuellen Beschaffenheit von Mensch und Tier spricht sich schon äusserlich in der Gleichförmigkeit der Sinnesorgane und der sonstigen körperlichen Organisation beider aus, die wohl niemand in Abrede stellen kann.[3]) Kein Verständiger wird aus der Verschiedenheit der Körpergestalt auf den Mangel an Intellekt in der Tierwelt schliessen; findet man doch auch bei den Menschen in dieser Beziehung bedeutende Verschiedenheiten nach Geschlecht und Volksstamm, ohne doch irgend einem Teile die Vernunft absprechen zu wollen.[4]) Ausschlaggebend für die gleichartige Beschaffenheit der tierischen und menschlichen Körperorganisation sind vielmehr die gleichartigen, körperlichen Bewegungen[5]) beider, die verschiedenen, identischen Krankheitserscheinungen[6]) bei beiden, deren (S. 130, 12—32 u. 131, 1—3) eine Reihe aufgezählt werden, sowie der Umstand, dass Mensch und Tier die nämlichen Seelenaffekte[7]) *(πάθη)* und Sinnesempfindungen[8]) zeigen.

[1]) a. a. O. S. 129, 28—30: *φαίνεται δὲ ἡ παραλλαγή, ὥς φησί που καὶ Ἀριστοτέλης, οὐκ οὐσίᾳ διαλλάττουσα, ἀλλ' ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον θεωρουμένη.* cfr. Arist. H. A. L. VIII. 1.: *τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων.*

[2]) a. a. O. S. 129, 30—32, S. 130, 1.

[3]) a. a. O. S. 130, 1—4.

[4]) a. a. O. S. 130, 8—12.

[5]) a. a. O. S. 130, 3—6.

[6]) a. a. O. S. 130, 6—7, cfr. hiezu Aristoteles H. A. VIII. 24.

[7]) a. a. O. S. 131, 3—4.

[8]) a. a. O. S. 130, 1—3. Man erinnere sich hier der porphyrianischen Bestimmungen, wonach die Sinnesempfindungen insofern den Seelenaffekten zuzurechnen sind, als beide einen leidenden Zustand der Seele scheinbar voraussetzen, in Wirklichkeit aber Thätigkeiten *(ἐνέργειαι)* derselben sind, die allerdings durch ihr Verhältnis zum Körperlichen bedingt werden. Sent. 19.

Um mit letzteren zu beginnen, so haben bekanntlich die Tiere die nämlichen Sinnesempfindungen wie die Menschen;[1]) so wenig sie aber der sinnlichen Wahrnehmung deswegen ermangeln, weil sie keine Menschen sind, ebenso wenig entbehren sie aus diesem Grunde der Vernunft; müssten doch sonst auch die Götter keine Vernunft haben, weil sie keine Menschen sind, oder vielmehr wir wären die Unvernünftigen, denn die Götter sind vernunftbegabt.[2]) Die Tiere scheinen sogar, was Sinneswahrnehmung betrifft, vor den Menschen etwas vorauszuhaben (a. a. O. S. 131, 13—14. *αἰσθήσεως μέν γε καὶ πλεονεκτεῖν ἔοικε μᾶλλον τὰ ζῷα*). Der Drache sieht schärfer und der Kranich hört feiner als wir; im Geruchsinn aber werden wir von allen Tieren so sehr übertroffen, dass diese Dinge beobachten, die uns gänzlich entgehen: sie erkennen jede Tierart schon an ihrer Spur durch den Geruch, weshalb wir Hunde zu Führern nehmen, um einen Eber oder Hirsch zu finden.[3]) — Ihr Geschmack ist so fein, dass sie schädliche, gesunde und tödliche Dinge sicherer unterscheiden, als dies unter den Menschen selbst den Ärzten möglich ist; ebenso wird jede Luftveränderung von ihnen viel früher empfunden, als von uns, so dass wir uns ihrer als Wetterpropheten bedienen.[4]) „Je feiner aber das Gefühl, desto schärfer der Verstand," sagt schon Aristoteles.[5]) Die Veränderung der Körperorganisation kann wohl einen Unterschied in der Empfänglichkeit der einzelnen Wesen bedingen und eine graduelle Verschiedenheit in der intellektuellen Thätigkeit hervorrufen; nimmermehr aber

[1]) a. a. O. S. 131, 4—9.

[2]) a. a. O. S. 131, 9—13: *οὐδὲ ταύτης ἁμῆρηται* (sc. *αἰσθήσεως*) *τὰ ζῷα διὰ τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωποι, λογικῆς δὲ ἀμοιροῦσι διὰ τοῦτο· ἐπεὶ οὕτωγε καὶ οἱ θεοὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι ἄνθρωποι λογικῆς στερήσονται, ἢ ἡμεῖς, εἴπερ οἱ θεοὶ λογικοί.*

[3]) a. a. O. S. 131, 14—25.

[4]) a. a. O. S. 131, 25—30.

[5]) a. a. O. S. 131, 31—32: *φρονιμώτερα δὲ φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι τὰ εὐαισθητότερα.*

kann sie das Wesen des Seelenlebens umgestalten, wenigstens da, wo Sinnesempfindungen und Seelenaffekte nicht aufgehoben sind.[1]) Zuzugestehen ist also ein Unterschied im Mehr oder Minder, nicht aber im Wesen der Sache; es ist nicht so, als ob wir die Vernunft schlechtweg hätten, die Tiere aber nicht. Wie in einem und demselben Geschlecht ein Körper gesunder und für Krankheit weniger empfänglich ist als der andere, so ist es auch mit den Seelen, die einen sind gesund, die andern krank und zwar in verschiedenem Grade. Auch die guten Seelen sind nicht völlig gleich: Sokrates, Aristoteles und Plato sind nicht in gleicher Weise gut, und selbst wo sie Gleiches meinen, sind sie nicht gleich. Wenn wir auch die Denkkraft (*νοῦς*)[2]) in höherem Grade besitzen als die Tiere, so ist denselben diese Kraft keineswegs ganz abzusprechen (*διὰ τοῦτο ἀφαιρετέον τῶν ζῴων τὸ νοεῖν*), so wenig wie den Rebhühnern die Flugkraft, weil der Habicht schneller fliegt als sie, oder den niederen Habichtsarten, weil der[3]) Taubenfalke schneller fliegt als sie alle. Man kann also zugeben, dass zwischen Seele und Leib eine grosse Sympathie besteht und zwar derart, dass die Seele je nachdem der Körper gut oder schlecht disponiert ist, von diesem beeinflusst wird, ohne jedoch ihre Natur ganz zu verändern. Wenn aber die Seele dem Körper sympathisch ist und ihn als ihr Organ benützt, so wird sie durch ihn, falls er anders als der unsere organisiert ist, vieles thun, was uns zu vollbringen unmöglich ist; sie wird mit ihm sympathisieren, wie immer er auch beschaffen sein mag,

[1]) a. a. O. S. 131, 32, S. 132, 1—5. *σωμάτων δὲ παραλλαγαὶ εὐπαθῆ μὲν ἢ δυσπαθῆ ποιῆσαι δύνανται, καὶ μᾶλλον καὶ ἧττον πρόχειρον ἔχειν τὸν λόγον, κατ' οὐσίαν δὲ τὴν ψυχὴν ἐξαλλάττειν οὐ δύνανται, ὅπουγε οὐδὲ τὰς αἰσθήσεις οὐδὲ τὰ πάθη ἔτρεψαν, οὐδὲ τέλεον ἐκβεβηκυίας ἐποίησαν.*

[2]) Man beachte, dass P. hier, wo er eigene Reflexionen anstellt, vom *νοῦς* spricht, während er doch kein einziges Beispiel anführen kann, aus dem ein solches Vermögen zu erschliessen wäre, und deshalb vorsichtig sonst nur den *λόγος* erwähnt.

[3]) cfr. Homer. Il. O. 238 *ἶρηκι ἐοικὼς*
Ὠκέϊ, φασσοφόνῳ, ὅστ' ὤκιστος πετεηνῶν.

aber sie wird niemals ihre wesentliche Natur verändern[1]).

Nachdem nun die wesentliche Gleichheit der menschlichen und tierischen Körperorganisation nachgewiesen ist und damit der Einwand, die leibliche Verschiedenheit des Tieres vom Menschen bedinge den Mangel an Intellekt in der Tierwelt, seine Erledigung gefunden hat, führt P. verschiedene Thatsachen aus dem Leben der Tiere an, die für deren Vernünftigkeit und praktische Klugheit den Beweis geben sollen[2]). Ein jedes Tier kennt seine Kraft (*οἶδεν, εἴτε ἀσθενὲς ἐστιν εἴτε ἰσχυρόν*) und hütet sich daher vor manchem, anderes aber gebraucht es als Waffe: so benützt der Panther sein Gebiss, der Löwe seine Pranken und Zähne, das Pferd seine Hufe[3]), das Rind sein Horn, der Hahn seine Sporen, der Skorpion seinen Stachel, die ägyptischen Schlangen ihren Speichel. Die starken Tiere leben ferne vom Menschen die schwachen meiden die starken und suchen die Nähe des Menschen; einige leben in grösserer Entfernung von ihm, wie die Spatzen und Schwalben auf den Dächern, andere in seiner unmittelbaren Gesellschaft, wie die Hunde. Das Tier wechselt auch zeitweise seinen Ort und weiss (*οἶδεν*) alles, was ihm frommt; selbst bei Fischen und Vögeln kann man eine derartige Überlegung (*λογισμόν*) finden. Dies alles findet man ausführlich in den Werken früherer Schriftsteller über die Klugheit der Tiere (*ἐν τοῖς περὶ ζῴων φρονήσεως*) und Aristoteles[4]), der dies Thema am erschöpfendsten behandelt, behauptet, dass alle Tiere sich ihre Wohnungen zu ihrem Leben und ihrer Sicherheit aufs geschickteste selbst bauen. (*πᾶσι τοῖς ζῴοις μεμηχανῆσθαι*

[1]) S. 132, 5—26

[2]) S. 132, 26—28 *ὅτι τυίνυν καὶ λογικὴ ἐν αὐτοῖς ἔστι καὶ οὐκ ἀφῄρηται φρονήσεως ἐπιδεικτέον.* — *φρόνησις* = prakt. Klugheit. Zeller III, 2. S. 608.

[3]) cfr. Horaz Sat. II. 1. V. 52: Dente lupus, cornu taurus petit: unde nisi intus
Monstratum?

[4]) cfr. Aristot. H. A. L. IX. 1.

πρὸς τὸν βίον καὶ σωτηρίαν τὴν οἴκησιν). Wer nun behauptet, sie handelten so von Natur (*φύσει αὐτοῖς προς εἶναι ταῦτα*), der übersieht, wie er damit zugibt, dass sie von Natur vernünftig sind, oder aber behauptet, dass unsere Vernunft nicht natürlich, mithin nicht von der Kindheit an bildbar ist. Und doch ist Gott sicher nicht zur Vernunft erzogen worden, denn er war nie ohne Vernunft; Sein und Vernünftigsein war für ihn gleichzeitig und nichts konnte ihn hindern, vernünftig zu sein, eben weil er die Vernunft nicht durch Erziehung erhielt. Bei den Tieren aber findet sich, ebenso wie beim Menschen vieles, was die Natur sie unmittelbar lehrt, anderes aber, was sie durch Unterricht lernen. Sie lernen nämlich manches von sich untereinander, manches, wie schon bemerkt, vom Menschen und sind mit Erinnerungskraft begabt (*ἔχει μνήμην*), die zur Erlernung des reflektierenden Denkens und der praktischen Einsicht die Hauptbedingung ist (*ἥπερ εἰς ἀνάληψιν λογισμοῦ καὶ φρονήσεως ἐυύγχανεν οὖσα κυριωτάτη*).

Ein fernerer Beweis für die Intelligenz der Tiere ist in der Thatsache zu erblicken, dass ihre schlimmen Eigenschaften nur dem Triebe zur Erhaltung der Art und dem Selbsterhaltungstriebe entspringen. Die Männchen neiden und streiten sich wegen der Weibchen und umgekehrt[1]). Sehr richtig bemerkt auch Aristoteles[2]): Wenn sie alle Nahrung genug hätten, würden sie weder unter sich noch gegen den Menschen wild sein: nur um der Nahrung willen, wenn auch noch so gering aber unentbehrlich, und wegen des Orts entstehen alle ihre Feindschaften. Wenn

[1]) a. a. O. S. 136, 8—11 *αἴγε μὴν κακίαι αὐτῶν πρόδηλοι, ἐξ ὧν μάλιστα τὸ λογικὸν διαφαίνεται· καὶ γὰρ φθονοῦσι καὶ ζηλοτυποῦσι ὑπὲρ τῶν θηλειῶν, αἵ τε θήλειαι ὑπὲρ τῶν ἀρρένων.*

[2]) Arist. H. A. L. IX. 1. *κινδυνεύει δὲ, εἰ ἀφθονία τροφῆς εἴη, πρός τε τοὺς ἀνθρώπους ἂν ἔσχον τιθασσῶς τὰ νῦν φοβούμενα αὐ τῶν καὶ ἀγριαίνοντα, καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον.* u. *αἱ μὲν οὖν φιλίαι καὶ οἱ πόλεμοι τοῖς θηρίοις τούτοις διὰ τὰς τροφὰς καὶ τὸν βίον συμβαίνουσιν.* Ferner: *πόλεμος οὖν πρὸς ἄλλα τοῖς ζῴοις ἐστὶν, ὅσα τοὺς αὐτούς τε κατέχει τόπους καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ποιεῖται τὴν ζωήν.*

aber die Menschen in solche Not gerieten, wie viel wilder würden sie sich zeigen als die Tiere, die man wild nennt? Krieg und Hungersnot zeigen es ja, in denen sie sich gegenseitig aufzehren: ihre Lebensgenossen, die zahmen Tiere zehren sie auf auch ohne Krieg und Hungersnot! Wie verschieden davon ist doch das Verhalten der Tiere! Während die Menschen gegen niemand so Arges sinnen, wie gegen ihren Brotherrn, niemand mehr den Tod wünschen als gerade diesem, zeigen sich die Tiere überall und unter allen Umständen gegen ihre Wohlthäter dankbar. Sie sind gutmütig gegen jeden und dies geht soweit, dass sie ihrem Herrn folgen, wohin er sie führt, sei's auch zur Schlachtbank oder in augenscheinliche Gefahr: und wenn sie auch nicht um ihrer selbst willen, sondern in selbstsüchtiger Absicht vom Menschen gepflegt werden, sie zeigen sich doch dankbar. Treffend hat ein Schriftsteller gesagt: Der Mensch nahm sie aus Thorheit und Ungerechtigkeit in Dienst, sie aber kraft ihrer Weisheit und Gerechtigkeit machten ihre Herrn zu ihren Dienern und Versorgern. Überhaupt sind ihre Laster, wennschon in reichlicher Fülle vorhanden, nicht so zahlreich und schwer wie diejenigen der Menschen[1]). Das zeigt sich besonders im Geschlechtsleben, in dem die Zurückhaltung der Tiere gegen die menschliche Zügellosigkeit kontrastiert und deutlich erkennen lässt, dass es ihnen nur um die Erhaltung der Gattung zu thun ist[2]). Die meisten Tiere gebären zu gleichen Zeiten, wie die Hennen; bei manchen Tierarten, z. B. bei den Tauben, brüten die Männchen mit; sie sorgen für einen passenden

[1]) a. a O. S. 133, 30—32. *εἰσὶ δὲ καὶ κακίαι ἄφωνοι ἐν αὐτοῖς, εἰ καὶ μὴ οὕτω κέχυνται ὥσπερ ἐν ἀνθρώποις· ἔστι γὰρ αὐτῶν ἡ κακία κουφοτέρα τῶν ἀνθρώπων.*

[2]) a. a O. S. 130, 4—8. *παιδοποιοῦνται δὲ (οἱ ἄνθρωποι) σχεδὸν πάντες μεθύοντες. ἀλλ' οὐ τά γε ζῷα· ζῳογονεῖ δὲ τέκνων ἕνεκα, καὶ τὰ πλεῖστα, ὅταν ἐγκύμονα ποιήσῃ τὴν θήλειαν, οὔτε αὐτὰ ἐπιβαίνειν ἐπιχειρεῖ, οὔτε τὸ θῆλυ ἀνέχεται. ἡ δὲ ὕβρις ὅση ἐν τούτοις ἡ ἀνθρώπεια καὶ ἀκολασία δήλη.*

Ort zur Geburt. Wer das genau beobachten will, wird finden, dass alles in guter Ordnung vor sich geht, dass sie dabei dem Ernährer schmeicheln, den Herrn anerkennen und jede Gefahr ihren Jungen anzeigen[1]).

Die Vernunft der Tiere, die schon in dieser Einschränkung der Begierden auf die Zwecke der Ernährung und Fortpflanzung zu Tage tritt, lässt sich noch deutlicher an ihren Tugenden erkennen.[2]) Wer weiss nicht, dass die Tiere, welche gesellschaftlich leben, wie die Ameisen und Bienen, ihr gegenseitiges Recht achten (*τηρεῖ τὸ δίκαιον τὸ πρὸς ἄλληλα*)? Wer kennt nicht die Zucht (*σωφροσύνη*) der grossen Holztauben, die den fremden Tauber, der ihnen etwa Gewalt angethan, umbringen, wenn sie ihn fassen?[3]) Wer hat nicht von der Pietät der Störche gegen ihre Alten gehört (*ἀνήκοος τῆς δικαιοσύνης*)?[4]) Jedes Tier hat seine eigentümliche Tugend, zu der es von Natur organisiert ist, ohne dass die Natur und die durch dieselbe bedingte Gewohnheit die Vernunft (*τὸ λογικόν*) in ihnen aufhöbe. Man müsste das behaupten, wenn den Tieren nicht Werke der Tugend und der Vernunftthätigkeit (*λογικὴ ἐντρέχεια*) eigneten. Und wenn wir nicht verstehen, wie das zugeht, weil wir nicht in ihre Reflexion (*λογισμός*) eindringen können, so dürfen wir sie deshalb doch nicht der Vernunftlosigkeit (*ἀλογία*) zeihen. Auch in das Denken

[1]) a. a. O. S. 134, 8—17.

[2]) Nach der porphyrianischen Lehre gibt es 4 Klassen von Tugenden, die politischen, die reinigenden, die der Seele, welche sich zum Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. In jeder Klasse kehrten die 4 Kardinaltugenden, Klugheit (*φρόνησις*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) in entsprechend modifizierter Gestalt wieder. Das Charakteristische der Tugenden der 1. Klasse besteht in der Mässigung der Leidenschaften durch die Vernunft. cfr. Sent. 34. bes.: *αἱ μὲν οὖν τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ τοῦ ἀλόγου κείμεναι, τὸ ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῷ λογισμῷ τοῦ καθήκοντος κατὰ τὰς πράξεις.*

[3]) cfr. Aelian H. A. III. 44.

[4]) cfr. Arist. H. A. L. IX. c. 13. *περὶ μὲν οὖν τῶν πελαργῶν, ὅτι ἀντεκτρέφονται, θρυλλεῖται παρὰ πολλοῖς.*

(*νοῦς*) der Gottheit[1]) kann ja niemand eindringen, aber aus ihren Werken erschliessen wir, dass Diejenigen Recht haben, welche ihr Denken und Vernunft beilegen (*νοερὸν καὶ λογικὸν αὐτὸν ἀποφηναμένοις*).[2])

Wie überlegend die Tiere zu Werke gehen (*οὕτω δ'ἔστι λογιστικὰ ὧν ὁρᾷ*), zeigt sich ferner darin, dass sie den Trug mit der Lockspeise wohl kennen (*ἐπισταμένα τὰ δελέατα ὅτι ἐπίβουλά ἐστι*). Freilich treibt sie oft Unmässigkeit oder Hunger hinzu; andere aber zögern, ihr zu nahen: sie möchten wohl, sie versuchen es, die Lockspeise zu erhaschen, ohne in die Schlinge zu fallen, und verzichten oft, wenn die Überlegung siegt (*κρατήσαντος τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος ἀπέστη*); einige aber werden auch böse, ja wütend über die Tücke der Menschen; andere wieder wollen, wie des Odysseus Gefährten, geniessen und untergehen, denn sie wissen, dass sie dem Verderben verfallen (*εἰδότα, ὅτι ἀλώσεται*). — Nicht übel endlich haben einige aus dem Aufenthaltsorte schliessen wollen, dass viele Geschöpfe verständiger sind als wir (*ἐμφρονέστερα ἡμῶν*). Denn wie die Ätherbewohner vernünftige Geschöpfe (*λογικά*) sind, so — meinen sie — müssten es auch die sein, deren Aufenthaltsort jenen am nächsten ist, also die Luftbewohner; dann kämen die Wasserbewohner und zu unterst ständen

[2]) Unter der Gottheit ist hier natürlich nicht das über alles Denken und Sein erhabene Urwesen zu verstehen. Porphyrius nimmt bekanntlich neben dem Urwesen, dem Nus und der Weltseele auch sichtbare Götter und Dämonen an, indem er dem Volksglauben Zugeständnisse macht. cfr. Zeller S. 669.

[1]) a. a. O. S. 134, 18—32, S. 135, 1—3. Verfasser hat es für angezeigt gehalten, bei Wiedergabe der Ausführungen über die Laster und Tugenden der Tiere im Interesse des logischen Zusammenhangs eine kleine Änderung in der äusserlichen Aufeinanderfolge der Gedanken vorzunehmen, während er im übrigen genau dem Gange der porphyr. Darstellung gefolgt ist, trotzdem dieselbe öfters eine systematische Ordnung des Materials vermissen lässt. So scheint die ganze Auseinandersetzung über die Laster und Tugenden eine ungeeignete Stelle einzunehmen und den Zusammenhang zwischen dem ihr Vorausgehenden und Nachfolgenden zu unterbrechen.

wir. Wenn wir nun bei den Göttern von ihrem Aufenthaltsort auf ihren Vorrang schliessen, so können wir uns der nämlichen Folgerung auch nicht entziehen, wenn es sich um Sterbliche handelt.[1])

Wenn nun ferner die Tiere Künste, menschliche Künste erlernen, z. B. Tanzen, Zügelführen, Fechten, Stelzen, ja sogar Lesen und Schreiben, Flöten- und Zitherspielen, Schiessen und Reiten, wird man angesichts solcher Leistungen noch daran zweifeln, dass ihnen auch die Fähigkeit zu denselben gegeben ist? Wie könnten sie solches leisten, wenn sie nicht Vernunft besässen (*εἰ μὴ ὁ λόγος ὑπῆν*), auf der die Künste beruhen? Hören sie doch nicht unsere Stimme als blossen Klang, sondern sie verstehen sich auf die Unterscheidung der Zeichen, was nur aus einem Vernunftbewusstsein (*λογικὴ σύνεσις*) hervorgehen kann. Der Einwurf, sie betrieben diese menschlichen Künste schlecht, hat keine Beweiskraft, denn auch unter den Menschen betreiben sie nicht alle gleich gut, sonst könnte es in einem Kampfe nicht Sieger und Besiegte geben.

Aber, wird man sagen, sie ratschlagen nicht, sie debattieren nicht, sie halten kein Gericht. Dem ist zu entgegnen, dass auch von den Menschen viele handeln, ohne sich vorher zu beraten; dass es ferner unmöglich ist, den Nachweis dafür zu erbringen, dass die Tiere nicht mit sich zu Rate gehen; während sich Beweise für das Gegenteil in den Detailarbeiten über das Tierleben finden (*τοῦ δ'ἐναντίου [τεκμήριον] οἱ κατὰ μέρος περὶ τῶν ζῴων συγγράψαντες ἔδειξαν*). — Was man sonst noch gegen den Intellekt der Tiere ins Feld führt, ist albern, z. B. dass sie keine Städte bauen, denn auch die wagenbewohnenden Scythen, ja auch die Götter haben keine Städte. Ebenso hinfällig ist der Einwand, die Tiere hätten keine geschriebenen

[1]) Porphyr. de alst. S. 137, 4—6: *οὐ γὰρ δὴ ἐπὶ μὲν τῶν θεῶν κἀκ τοῦ τόπου τὸ κρεῖττον συλλογιζόμεθα, οὐχὶ δὲ καὶ ἐπὶ τῶν θνητῶν τὸ ὅμοιον θήσομεν.*

Gesetze: auch die Menschen hatten keine, solange sie glücklich waren und Apis soll zuerst den Griechen Gesetze gegeben haben. Und wenn die Menschen den Tieren wegen ihrer Gefrässigkeit die Vernunft absprechen wollen (*διὰ τὴν λαιμαργίαν οὐ δοκεῖ λόγον ἔχειν τὰ ζῷα*), so sind die Götter und göttlich Gesinnten anderer Ansicht und ehren die Tiere wie Priester. Sokrates hat bei ihnen geschworen ebenso wie Rhadamthys; die Ägypter haben die Götter in Tiergestalt gebildet und verehrt, worin sie in den Griechen Nachahmer fanden; die Götter selbst haben öfter Tierkörper angenommen und alle, welche das Glück hatten, von Tieren aufgezogen zu werden — eine nicht geringe Zahl — haben sich ihrer Ernährer gerühmt. Diejenigen aber, welche die Tiere verzehren, behaupten, dieselben seien vernunftlos, um die Schuld von sich abzuwälzen, was gerade so ist, wie wenn die Scythen behaupten wollten, ihre Eltern hätten keine Vernunft, weil sie diese verzehren.

Durch diese und andere späterhin zu erwähnende Ausführungen früherer Schriftsteller, fährt P. fort, wird bewiesen, dass die Lebewesen Vernunft besitzen, so zwar, dass dieselbe bei den meisten unvollkommen vorhanden ist, ohne doch irgend einem gänzlich zu mangeln. Die weiterhin noch zu erwähnenden Ausführungen sind aus Plutarch de soll. anim., der auch im Bisherigen ausgiebig benützt worden ist, und aus der verloren gegangenen Schrift Theophrasts über die Frömmigkeit genommen. Hier darf aber ein schwerwiegender Unterschied nicht übersehen werden. P. hat zwar auch bis jetzt die Beweisführungen seiner Gewährsmänner oft Wort für Wort nicht gerade im Interesse klarer Darstellung sich zu eigen gemacht, aber immerhin noch eine gewisse Unabhängigkeit insoferne bewahrt, als er die Argumente anderer nach bestimmten Gesichtspunkten selbständig geordnet und mit persönlichen Erfahrungen und Reflexionen hat abwechseln lassen, ohne sich mit seiner eigenen Terminologie, seinen psychologischen Ansichten und seiner allgemeinen Weltanschauung in Widerspruch zu setzen; nunmehr kopiert er (S. 143—150) in 4 Kapiteln (21—24) einfach Worte Plutarchs, die doch nur grösstenteils früher Gesagtes variieren und sich, was viel bedenklicher ist und oben bereits erwähnt wurde, teilweise mit seiner sonstigen Lehre nicht decken. Die Worte Plutarchs[1]) lauten:

Ja, sagt man, aber wie das Sterbliche dem Unsterblichen entgegengesetzt ist und das Zerstörbare dem Unzerstörbaren und das Körperliche dem Unkörperlichen, so steht auch dem, der Vernunft hat, das Unvernünftige gegenüber und zu Gebot; aber man sagt nicht zugleich, wie diese Entgegensetzung falsch und verleitend ist. Als ob wir das leugneten und nicht vielmehr viel Vernunftloses in der Natur aufzeigten! Es ist viel und manchfaltig in allen seelenlosen Wesen vorhanden; es bedarf keines anderen Gegensatzes gegen das Vernünftige, sondern alles Seelenlose, Vernunftlose und Sinnlose bildet den Gegensatz zu dem, was mit dem Seelenleben auch Vernunft und Überlegung hat (*τῷ μετὰ ψυχῆς λόγον ἔχοντι καὶ διάνοιαν*). Wenn aber jemand behauptet, dass die Natur nicht verstümmelt ist, sondern dass sie allbeseelt teils Vernunftbegabtes, teils Vernunftloses enthält, so wird ein anderer kommen und sagen, die beseelte Natur habe Einbildungskraft und sie habe auch keine, sie habe Gefühl und habe auch keines, so dass diese Sätze und Gegensätze in der Natur gleichsam im Gleichgewicht ständen. Das ist aber falsch. Es wäre thöricht, wollte man bei beseelten Wesen Fühlendes und Gefühlloses, Vorstellungskräftiges und das Gegenteil unterscheiden, denn alles Beseelte ist von Natur zugleich fähig zu empfinden und sich Vorstellungen zu machen. Niemand wird also das Zugeständnis verlangen können, dass Beseeltes teils vernunftbegabt, teils vernunftlos sein solle, zumal wenn er mit Gegnern disputiert, welche meinen, nichts was Gefühl besitze, entbehre des

[1]) Pl. de sollertia animalium. III—V. Porph. de abst. S. 143, 23 — S. 150, 26.

Bewusstseins und es gebe kein Geschöpf, das nicht eine Meinung und Überlegung habe, so gut als es Empfindung und Begierde hat. Denn die Natur, von der man mit Recht sagt, dass sie alles aus Gründen und nach Zwecken thue, sie hat das fühlende Tier nicht geschaffen, dass es eine kurze Zeit leide und sein Leid fühle, sondern damit es, wo so viel Günstiges und Ungünstiges auf dasselbe einwirkt, um länger leben zu können, Nützliches und Schädliches unterscheide; die Erkenntnis von beiden aber gewährt jedem die Sinnesempfindung; infolge der Sinnesempfindung aber das Nützliche ergreifen und verfolgen und ebenso das Schädliche abwenden und fliehen, das vermag niemand, dem die Natur nicht auch die Kraft gab zu überlegen (*λογίζεσθαι*), zu urteilen (*κρίνειν*), sich zu erinnern (*μνημονεύειν*) und aufzumerken (*προσέχειν*). Denn was ganz und gar nicht etwas erwarten, sich erinnern, wollen, sich rüsten, etwas hoffen, fürchten, wünschen und beklagen könnte, dem hülfe auch Auge und Ohr, Sinnesempfindung und Vorstellungsgabe nichts: es wäre ihm besser auch dies alles nicht zu haben als Mühsal, Schmerz und Leid zu tragen, ohne die Fähigkeit zu besitzen, sich davor zu schützen. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht Stratons, des Physikers, Ausspruch: dass es keine Empfindung gibt ohne Geist (*ἄνευ τοῦ νοεῖν*), denn oft laufen die Buchstaben an unserem Blick vorüber und Worte fallen in unser Gehör und doch bleiben sie uns unverstanden und fliegen vorüber, weil wir die Gedanken (*τὸν νοῦν*) auf etwas anderes gerichtet hielten; kehrt aber der Geist wieder, so geht er jedem von dem Erwähnten nach, es wieder für sich sammelnd[1]). Daher sagt man ja auch:

„Stumpf sind die Sinne und blind, denn der Geist nur siehet und höret".

Denn, wenn kein Verstand (*τὸ φρονεῖν*) vorhanden wäre,

[1]) S. 145, 11—13: *εἶτ' αὖθις ἐπανῆλθε καὶ μεταθεῖ καὶ διώκει τῶν προειρημένων ἕκαστον ἀναλεγόμενος.*

könnte alles, was Auge und Ohr offiziert, auch keinen Eindruck hervorbringen. Als man beim Gastmahl einen Sänger belobte und den König Kleomenes fragte, ob jener seinen Beifall habe, sagte dieser, das möchten sie selbst beurteilen, sein Geist sei eben im Peloponnes. Also alles, was empfindet, hat auch Geist.

Angenommen aber auch, die Empfindung bedürfe des denkenden Geistes nicht zu ihrem Werke. Wenn die Empfindung der Tiere nun aber doch sich so steigert, dass sie zwischen Eigenartigem und Fremdem sicher unterscheidet, was ist dann in ihnen ihre Erinnerung (*μνημονεῦον*), mit der sie Schädliches fliehen, nach Nützlichem aber verlangen lernen? Was ist es in ihnen, wodurch sie sich zum Sprunge rüsten oder zur Flucht vor Nachstellungen und Nachstellern? Sagen unsere Gegner doch selbst bis zum Überdruss, der Vorsatz sei nichts als Bezeichnung einer Vollendung; ein Vorhaben sei ein Beginnen vor dem Beginnen; das sich Rüsten sei eine That vor der That; die Erinnerung sei das Ergreifen einer früheren Vorstellung, welche von der Empfindung als eine gegenwärtige gefasst werde. Dies alles ist nun ganz vernünftig (*λογικόν*) aber — bei allen Tieren ebenso der Fall. Auf unbewusste Gedanken (*ἔννοια*), wie man die schlummernden Ideen im Gegensatz zu den erwachten — dem Denken (*διάνοια*) — genannt hat, kommt es dabei gar nicht an; dass man aber alle Leidenschaften zusammen sowohl böse Urteile als auch Gedanken (*κρίσεις καὶ δόξας*) genannt hat, ist zu verwundern, da man dabei übersieht, dass ja eben die Tiere vieles thun und versuchen bald aus Zorn, bald aus Furcht, ja sogar aus Neid und Eifersucht. Straft man doch selbst Hunde, wenn sie fehlen, und nicht umsonst, sondern um sie verständiger zu machen (*ἐπὶ σωφρονισμῷ*), erregt man in ihnen durch Schmerz eine Traurigkeit, die wir Reue (*μετάνοια*) nennen. Ebenso übt man durch Genüsse für Auge und Ohr Zauber aus, und beides wendet man auch auf Tiere an. Mit Pfeifen und Flöten übt man über

Hirsche und Pferde eine magische Gewalt aus, und Krebse und Fische lockt man mit Musik und Gesang aus ihren Schlupfwinkeln hervor. Wie einfältig, von den Tieren zu behaupten, sie empfänden keine Freude, hätten kein Gemüt, kennten keine Furcht, fassten keine Vorsätze, entbehrten der Erinnerung, sondern die Biene habe nur scheinbar oder „gleichsam" eine Erinnerung, die Schwalbe fasse „gleichsam" einen Vorsatz, der Löwe „grolle" nur „gleichsam" und der Hirsch fürchte sich nur „gleichsam". Ich wüsste dann in der That nicht, was sie entgegnen würden, wenn jemand behaupten wollte, die Tiere hörten und sähen eigentlich nicht, sie hörten nur „gleichsam", sie sähen nur „gleichsam", sie sprächen nur „gleichsam", sie lebten überhaupt eigentlich nicht, sondern nur gleichsam. Denn dass dies nicht weniger unklar ausgedrückt ist, als jenes, wird jeder Vorurteilslose zugeben.

Vergleicht man mit den menschlichen Sitten und Gewohnheiten, Handlungs- und Lebensweisen diejenigen der Tiere, so findet man allerdings bei letzteren viel Böses und zum Guten — wohin doch die Vernunftbegabtheit führen müsste — keine entschiedene Tendenz, Neigung oder Vorliebe. Aber dann wüsste ich nicht, warum die Natur ihnen die Anfänge ermöglicht, wenn sie die Vollendung ihnen versagte. Unsere Gegner nehmen freilich auch daran keinen Anstoss. Sie sagen, die Liebe zu unsern Kindern sei uns Prinzip der Sozialität und Gerechtigkeit, sie sehen auch, dass die Liebe zu ihren Jungen bei den Tieren sehr stark und verbreitet ist, aber einen Anteil an Gerechtigkeit gestehen sie ihnen trotzdem nicht zu. Die Maulesel, sagen sie, entbehren der Geschlechtsteile keines, sie üben auch geschlechtlichen Verkehr mit Lust, zum wirklichen Zweck, zur Zeugung, aber gelangen sie nicht. Ist das nicht lächerlich? Ist es nicht lächerlich zu sagen, dass Männer wie Sokrates, Plato, Zeno nicht minder schlecht, sondern ebenso thöricht, zügellos und ungerecht seien wie der nächste, beste Sklav', und dann bei den Tieren die Bosheit und den

Mangel an exakter Güte nicht auf Verdorbenheit und Schwäche ihrer Vernunft, sondern auf ihre gänzliche Vernunftlosigkeit zurückzuführen (*ὡς στέρησιν οὐχὶ φαυλότητα λόγου καὶ ἀσθένειαν προσεῖναι*), zumal sie doch zugestehen, dass die Bosheit, die man im Tiere findet, von Vernunft zeugt (*τὴν κακίαν εἶναι λογικὴν, ἧς πᾶν θηρίον ἀναπέπλησται*)? — Sehen wir doch, wie viele Tiere z. B. Furchtsamkeit, Leidenschaftlichkeit, Ungerechtigkeit und bösen Willen zeigen. — — —

Wenn man meint, alles, was keiner vollkommenen Vernunft fähig sei, habe von Natur überhaupt keine Vernunft (*τὸ μὴ πεφυκὸς ὀρθότητα λόγου δέχεσθαι μηδὲ λόγον δέχεσθαι φύσει*), so ist das zunächst nichts anderes, als wollte man sagen: der Affe ist von Natur nicht fähig, hässlich, und die Schildkröte nicht fähig, träge zu sein; sodann aber spricht so nur, wer den sachlichen Unterschied nicht beachtet. Denn Vernunft wird angeboren, aber strebsame und ausgebildete Vernünftigkeit wird nur durch Studium und Unterricht gewonnen. Alles Beseelte hat daher Vernunft, aber volle Vernünftigkeit und Weisheit kann man nicht einmal den Menschen allen zuschreiben, so viele ihrer sind. Gleichwie Sehen und Sehen ein Unterschied ist und Fliegen und Fliegen — denn der Falke sieht und die Grille auch und der Adler fliegt und das Rebhuhn auch — so hat auch nicht alles Vernünftige Anteil an des Geistes höchster Gewandtheit und Schärfe (*οὐδὲ παντὶ λογικῷ μέτεσιν ὡσαύτως τῆς δεχομένης τὸ ἄκρος εὐστροφίας καὶ ὀξύτητος*). — Die Beispiele von Geselligkeit, Mut, Umsicht in Bezug auf Unterhalt und Einrichtung und andrerseits von Bosheit, Feigheit, Dummheit (*ἀβελτερία*) sind in der Tierwelt so unzählig, dass man die Frage aufgeworfen hat, ob denn die Tiere des Festlandes oder des Meeres die intelligenteren seien. Für letzteres spricht ein Vergleich der Land- und Wasserpferde, denn diese füttern ihre Väter, jene töten sie, um mit den Müttern sich zu begatten. Ähnlich entgegengesetzt verhalten sich Tauben und Rebhühner. Letztere nämlich verstecken die

Eier des Weibchens und vernichten sie, weil dieses, so lange es brütet, keine Begattung zulässt; die Tauben aber wechseln im Brüten ab, wetteifern im Füttern der Jungen, und bleibt das Weibchen zu lange aus, so treibt das Männchen es mit Schlägen herein zu den Eiern der Jungen. Antipater wirft den Eseln und Schafen Vernachlässigung der Reinlichkeit vor, aber er übersieht Luchse und Schwalben; jene entfernen und verbergen ihren Unrat völlig, die Schwalben aber drehen ihre Jungen herum und lehren sie, ihren Unrat herauswerfen. Niemand sagt, dass ein Baum vor dem andern dumm sei, wie etwa Schaf und Hund, oder eine Kohlart vor der andern feige, wie etwa Hirsch und Löwe, und wie unter unbelebten Dingen eines nicht langsamer ist, als das andere, oder unter stummen Wesen eines nicht schönere Stimme hat, als das andere, so kann auch nichts fauler, träger oder leidenschaftlicher heissen, wenn es nicht von Natur die Fähigkeit zur Intelligenz (*ἡ τοῦ φρονεῖν δύναμις*) besitzt, welche je nach dem Grade ihres Vorhandenseins die Verschiedenheit in der Tierwelt bedingt. Dass aber der Mensch vom Tier durch ein so grosses Intervall, was Gelehrigkeit und Geistesgewandtheit, Civilisation und Sittlichkeit betrifft, getrennt ist, das darf uns nicht wundernehmen, denn auch unter den Tieren übertreffen viele alle Menschen bald durch Grösse, bald durch Schnellfüssigkeit, bald durch Schärfe des Gesichts, bald durch Feinheit des Gehörs; aber deshalb ist der Mensch doch noch nicht lahm oder blind oder ohnmächtig, sondern auch wir laufen, obschon langsamer als die Hirsche; auch wir sehen, obschon schlechter als die Falken; auch wir haben von Natur Kraft und Grösse des Körpers, obschon wir darin nichts sind im Vergleich zum Kamel oder Elefanten.

Demgemäss dürfen wir auch nicht sagen, dass die Tiere, weil sie schwerer verstehen und minder scharf denken als wir, überhaupt nicht verständen und dächten und ohne Vernunft seien; sie haben sie nur schwächer,

getrübter, gleichsam ein Auge mit stumpfem, dunklem Gesichtssinn [1]).

Wäre nicht von vielen schon so vieles zum Beweise für die glücklichen Naturanlagen (*εὐφυΐα*) der Tiere gesammelt und mitgeteilt, Myriaden von beweisenden Beispielen könnte ich vorführen. Eines aber ist besonders beachtenswert. Es stellt sich nämlich heraus, dass die Kraft, die etwas nach der Natur thun kann, ebenso gegen die Natur handeln kann, wenn sie verstümmelt oder krank wird, z. B. das Auge, wenn es erblindet, die Hüften, wenn sie lahm werden, die Zunge, wenn sie stottert, aber anderes nicht. Denn das ist nicht blind, was überhaupt keine Sehkraft hatte, das ist nicht lahm, was seiner Natur nach nicht gehen kann; das stammelt nicht und ist nicht stimmlos, was überhaupt keine Zunge hat. So kann man auch nicht närrisch, unsinnig, wahnwitzig nennen, was nicht von Natur zu denken (*φρονεῖν*), zu überlegen (*διανοεῖσθαι*), zu schliessen (*λογίζεσθαι*) fähig ist; man kann nicht in einen leidenden Zustand verfallen, wenn man nicht eine Kraft besitzt, deren leidender Zustand eine Beraubung, eine Verstümmelung oder irgend eine andere Schädigung voraussetzt. Hat man nicht aber schon wütende (*λυττῶσαι*) Hunde und Pferde gefunden? Nach einigen werden auch Rinder und Füchse wahnsinnig (*μαίνεσθαι*). Doch das Beispiel der Hunde genügt; es ist unbestritten und beweist, dass dieses Tier Vernunft (*λόγος*) und Überlegung (*διάνοια*) besitzt, die gar nicht gering ist, und deren leidender Zustand, wenn sie zerrüttet und gestört wird, Tollwut oder Wahnsinn (*μανία*) heisst. Sehen wir doch, dass bei ihnen weder Gesicht noch Gehör eine Veränderung erleidet, und es von ihnen, wie von einem tiefsinnig oder irrsinnig gewordenen Menschen gleich thöricht wäre zu behaupten, ihnen sei etwas anderes ver-

[1]) a. a. O. S. 149, 19—23. *οὐκοῦν ὁμοίως μηδὲ τὰ θηρία λέγωμεν, εἰ νωθρότερον φρονεῖ καὶ κάκιον διανοεῖται, μὴ διανοεῖσθαι μηδὲ φρονεῖν ὅλως μηδὲ κέκτῆσθαι λόγον, ἀσθενῆ δὲ κεκτῆσθαι καὶ ἀμβλύττοντα καὶ τεταραγμένον.*

loren gegangen, als die Kraft des Denkens, der Überlegung und der Erinnerung. Auch der Sprachgebrauch bringt es mit sich, von Irrsinnigen zu sagen: sie sind nicht bei sich — sie sind nicht recht bei Verstand — und ebenso ist es bei den tollen Hunden; wer etwa meint, sie litten an einer anderen Krankheit und nicht ihre Kraft des Denkens, der Überlegung und der Erinnerung sei zerrüttet und verwirrt, so dass sie die geliebtesten Personen nicht mehr erkennen und ihr gewöhnliches Futter meiden, der erkennt nicht und übersieht offenbare Thatsachen, oder wenn er sie sieht, so scheint er nur gegen die Wahrheit streiten zu wollen.

So weit Plutarch; Theophrast[1]) aber spricht sich über die Wesensgleichheit von Mensch und Tier in folgender Weise aus:

Was von gleichem Vater und Mutter stammt, nennen wir natürliche Verwandtschaft. Also heisst verwandt auch, was von gleichen Ahnen stammt; auch die Bürger einer Stadt sind es, weil sie Ort und volle Lebensgemeinschaft mit einander teilen. Denn nicht der Abstammung halber nennen wir diese verwandt, es sei denn, dass sie solche Stammeltern im Besonderen nachzuweisen haben. Wenn wir nun Griechen mit Griechen, Barbaren mit Barbaren und zuletzt alle Menschen als mit einander verwandt erklären, so geschieht das aus einem von zwei Gründen; entweder wegen der gleichen Abkunft oder wegen der Gleichheit in Nahrung und Sitte und der Geschlechtsgemeinschaft. Deshalb betrachten wir alle Menschen als Verwandte. Nun haben alle Tiere dieselbe Entstehungsweise wie wir. Ich meine hier nicht das allererste Werden, denn dann hätten auch die Pflanzen gleichen Ursprung, sondern ich beziehe mich auf den Samen, das Fleisch und das Säftetum der Tiere, noch

[1]) Die Fragmente der verloren gegangenen Schrift Th.s, welcher das Folgende entnommen ist, hat Jak. Bernays gesammelt. Theophrast's Schrift über die Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Berlin 1866. Porphyr. de abst. S. 150, 29 — 152, 2.

mehr aber auf die Gleichartigkeit ihrer Seelen, ich meine ihre Begierden, ihren Zorn, ihre Überlegungskraft (*λογισμοί*) und vor allem ihre Sinnesempfindungen. Wie nun die Körper der Tiere verschieden sind, so sind auch ihre Seelen mehr oder minder vollkommen, im Prinzipe aber alle gleich. Die Verwandtschaft ihrer Gefühlsregungen (*πάθη*) beweist das: wenn aber die Behauptung richtig ist, dass die Entstehung der Sitten auf diese Regungen zurückzuführen ist, dass die Tiere demnach denken und sich nur durch ihre Erziehung und ihre Ahnen (*ταῖς τῶν πρώτων χράσεσι*) von uns unterscheiden, so ist das Geschlecht der übrigen lebenden Wesen auch mit uns allen verwandt und einerlei Ursprungs; sie haben alle einerlei Nährweise, „haben Geist (*πνοαί*)", wie Euripides sagt, und rotes Blut und zeigen dadurch als unser aller Eltern an: Himmel und Erde.

Im obigen sind die Argumente, mit denen P. die Richtigkeit seiner Behauptung von dem Vorhandensein des Intellekts in der Tierwelt beweisen und dadurch seine Anschauung von dem infolge ihrer Wesensgleichheit zwischen Mensch und Tier bestehenden Rechtsverhältnis begründen will, in erschöpfender Weise wiedergegeben. Es erübrigt die Aufgabe, diese Argumente auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen und etwa vorhandene Mängel und Fehler der porphyrianischen Tierpsychologie hervorzuheben.

III.

Eine Kritik der im 3. Buche de abstinentia niedergelegten Ausführungen hat zu berücksichtigen, dass uns in ihnen nicht etwa eine tierpsychologische Abhandlung geboten wird, die den alleinigen Zweck verfolgte, eine aus sorgfältiger Beobachtung hervorgegangene Darstellung des verschiedenartigen tierischen Seelenlebens zu geben und die aus einer solchen Beobachtung sich uns aufdrängenden Schlüsse mit logischer Exaktheit zu ziehen,

sondern dass in denselben nur die anderweitig gewonnene Überzeugung von der Vernünftigkeit der Tierseele durch Zeugnisse früherer Schriftsteller gestützt und durch diese Überzeugung selbst wieder eine Tendenz begründet werden soll: die Absicht nämlich zwischen Mensch und Tier ein Rechtsverhältnis zu konstruieren. Dadurch erklärt sich uns zur Genüge der eigentümliche, unselbständige Charakter dieser Ausführungen, dadurch ist aber auch einer Kritik derselben der Weg vorgezeichnet, den sie zu gehen hat, und der von einer Prüfung der Richtigkeit der an die Spitze gestellten These zur Würdigung der Beweiskraft der einzelnen Argumente führen wird.

Wir haben oben die Überzeugung des P. von der Vernünftigkeit der Tierseele als Resultat konsequenter Ausgestaltung der neuplatonischen Weltanschauung bezeichnet. Und in der That: ist die Seele das die Materie gestaltende Prinzip, die Seele, welche einerseits infolge ihrer Neigung zum Sinnlichen eine Vereinigung mit dem Körperlichen eingeht, andrerseits aber trotz dieses Verlangens nach dem Materiellen den Zusammenhang mit der übersinnlichen Welt besonders mit dem ihr zunächst liegenden, sie erzeugenden Prinzipe, dem Nus und seinen Ideen, nicht aufgeben kann, so muss auch der Nus, das Denken, der Geist mit allem Materiellen verbunden sein, wenn er schon durch diese Verbindung eine mehr oder weniger grosse Trübung und Minderung erfährt. Ist die neuplatonische Lehre vom Universum richtig, so ist es auch diejenige von der Vernünftigkeit der Tierseele: auf der anderen Seite aber fällt die letztere nicht mit der ersteren, denn die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass auch von unzulänglichen Voraussetzungen aus ein an sich giltiges Resultat gewonnen werden kann, dass dieses doch zu Recht besteht, wenn schon der Weg, auf welchem man zu demselben gelangt ist, als ein fehlerhafter bezeichnet werden muss. Nach diesen beiden Seiten hin also wäre die Ansicht von dem Vorhandensein

intellektueller Thätigkeit in der Tierwelt Gegenstand einer Beurteilung.

Das Fehlerhafte der neuplatonischen Weltanschauung im einzelnen aufzuzeigen, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten und es genügt wohl hier im allgemeinen darauf hinzuweisen, dass ein System als unhaltbar zu bezeichnen ist, dessen kräftigste Stütze der irrige Satz bildet, die Wirkung sei immer schwächer und schlechter als die Ursache, während sie doch das Ergebnis konkurrierender Ursachen ist, und das den Mangel logischer Folgerichtigkeit schon durch die Vorliebe für bildliche Vergleiche bekundet: welches als die oberste Ursache das Ein und Alles bezeichnet, das über alles Sein und Denken erhaben der Inbegriff aller Fülle, das Überschwängliche und das Unendliche ist, und doch dieses Unendliche durch das Hinzutreten neuer Prinzipien eine Erweiterung erfahren lässt und damit als begrenzt und endlich setzt, oder aber es durch das Entstehen eines zweiten seines Charakters als des Einen entkleidet und abermals in die Endlichkeit herabdrückt: welches das rein Geistige auf dem Wege stufenweiser, quantitativer Abschwächung in seinen qualitativen Gegensatz, in die Materie, umschlagen lässt, damit aber zugleich notwendigerweise den Zusammenhang zwischen dem Geistigen und Materiellen aufhebt, die Brücke, die von dem einen zum andern führen könnte, zerstört und jede gegenseitige Einwirkung als ausgeschlossen erklären muss, und doch wieder einen solchen Zusammenhang, eine solche Einwirkung postuliert. Die Voraussetzungen, von denen ausgehend P. zur Überzeugung von der Vernünftigkeit der Tiere gelangte, sind als irrtümlich zu bezeichnen und es fragt sich nun, ob diese Überzeugung von dem Vorhandensein intellektueller Thätigkeit in der Tierwelt nicht trotzdem eine an sich richtige sein kann.

Zwei Merkmale bezeichnet Wundt[1]) als charakteri-

[1]) Wundt. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 3. Aufl. S. 354—357.

stisch für die intellektuellen Bewusstseinsvorgänge: das subjektive Merkmal, das dieselben gegenüber den blossen Assoziationen auszeichnet, ist das Gefühl der Thätigkeit; die intellektuelle Thätigkeit fällt unter den Begriff der freiwilligen, inneren Handlung oder der aktiven Opperzeption und unser Ich ist als die Ursache aller intellektuellen Vorgänge zu betrachten. Das zweite, objektive Merkmal, wodurch sich die intellektuellen Vorgänge von den Assoziationen scheiden, beruht darin, dass die intellektuellen Prozesse regelmässig mit Gesamtvorstellungen beginnen, deren Eigentümlichkeit darin liegt, dass die Beziehung ihrer Bestandteile als begriffliche Bestimmungen aufgefasst werden. — Die Bildung begrifflicher Bestimmungen selbst aber setzt wieder ein Ich voraus, nämlich ein Subjekt, das nicht nur in sich selbst das Nämliche und Gleiche ist, sondern sich auch als mit sich Identisches fühlt, denn nur ein solches sieht in den wahrgenommenen Objekten das Gleichbleibende und Verschiedene und gelangt so durch Disjunktion und Synthese zur Bildung von Begriffen. — Die Frage also, ob die Tiere Intellekt besitzen, ist identisch mit derjenigen, ob das einzelne Tier ein Ich, eine Person ist, oder was das nämliche ist, ob das Tier ein Selbstbewusstsein, ein Bewusstsein von sich hat. Bewusstsein ist den Tieren, zumal den höheren entschieden nicht abzusprechen, wenn man das Bewusstsein in der Thatsache, dass Perzeptionen, Vorstellungen und Triebe vorhanden sind, aufgehen lässt und den Umfang des Bewusstseins mit der Summe der in einem gegebenen Momente vorhandenen psychischen Vorgänge identifiziert[1]); das Selbstbewusstsein aber ist das Wissen um diese Perzeptionen, Vorstellungen, Triebe und ein solches Wissen den Tieren zuzuschreiben, haben noch alle besonnenen Forscher Bedenken getragen[2]).

[1]) Wundt a. a. O. S. 263.

[2]) Darwin (die Abstammung des Menschen S. 123) spricht sich hierüber folgendermassen aus: Willig sei zugegeben, dass kein Tier

Die Tiere unterscheiden wohl ihre einzelnen Sinnesperzeptionen, Vorstellungen und Triebe von einander, niemals aber unterscheiden sie diese von sich selbst: Wahrgenommenes und Vorstellung fallen mit ihnen in eine Einheit zusammen und das Tier gelangt infolge dessen nicht zur Vorstellung seiner selbst als des den verschiedenen Perzeptionen, Vorstellungen und Trieben zu grunde liegenden Subjekts; es ist wohl Subjekt aber kein Ich und gewinnt eben deswegen auch keine Vorstellungen von den Gegenständen seiner Sinnesempfindungen als an sich bestimmten, selbständigen und ihm entgegenstehenden Objekten. — Geht den Tieren aber das Selbstbewusstsein ab, so entbehren sie damit auch zugleich derjenigen Fähigkeit, auf welche alle intellektuelle Thätigkeit, das gesamte Geistesleben des Menschen zurückzuführen ist, und so lange das Vorhandensein des Selbstbewusstseins in der Tierwelt nicht zur Evidenz nachgewiesen ist, wird Wundt Recht behalten, wenn er[1]) sagt: „Prüft man alles, was von wohlverbürgten Beobachtungen vorliegt, genauer, und lässt man sich zugleich von jener lex persimoniae leiten, nach welcher zu verwickelten Erklärungsgründen erst dann gegriffen werden darf, wenn die einfachen versagen, so

selbstbewusst ist, wenn mit diesem Ausdruck gesagt sein soll, dass es über Dinge nachdächte, wie, woher es komme, wohin es gehe was Leben, Tod u. s. f. sei. Aber wie könnten wir mit Sicherheit annehmen, dass ein alter Hund mit vorzüglichem Gedächtnis und auch, wie seine Träume zeigen, mit einiger Einbildungskraft niemals über die vergangenen Freuden der Jagd nachdächte? Und das wäre doch eine Art des Selbstbewusstseins! Gewiss würde es Selbstbewusstsein voraussetzen, nicht nur wenn der Hund über genossene Freuden nachdächte, sondern wenn er überhaupt dächte; denn das Denken bewegt sich in Begriffen und die Bildung von Begriffen ist nur einem mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Subjekte möglich; Einbildungs- und Erinnerungskraft ergeben noch nicht das Denken. Darwin setzt also das zu Beweisende voraus, abgesehen davon, dass ein wissenschaftlicher Beweis für ein solches Nachdenken nicht erbracht wird und erbracht werden kann.

[1]) Wundt a. a. O. 396.

lässt sich, wie ich glaube, das gesamte[1]) intellektuelle Leben der Tiere vollständig auf die einfachen Assoziationsgesetze zurückführen, während überall da, wo die entscheidenden Merkmale einer wirklichen Reflexion oder einer aktiven Verstandes- oder Phantasiethätigkeit eintreten müssten, solche Merkmale fehlen." Das Fehlen des Selbstbewusstseins in der Tierwelt spricht sich in dem Mangel an geschichtlichem Bewusstsein und Streben nach Erkenntnis aus, denn die Tiere haben keine Wissenschaft und keine Philosophie, sie machen keine Experimente, Erfindungen, Entdeckungen und mithin auch keine Fortschritte, weil ihnen der Wissenstrieb abgeht; der fundamentale Unterschied des tierischen Seelenlebens vom menschlichen bekundet sich in der Thatsache, dass den Tieren die Idealwelt verschlossen, die Ideen des Wahren, Guten und Schönen unbekannt sind, denn was man als Beweis für den Schönheitssinn der Tiere hat vorbringen wollen, ist doch nichts als eine gewisse, sinnliche Liebhaberei für bestimmte Farben; die Unfähigkeit der Tiere endlich[2]) Begriffe zu bilden, offenbart sich in dem Nichtvorhandensein einer Tiersprache. „Worin liegt", fragt Max Müller, „der Unterschied zwischen dem Tiere und dem Menschen? Was ist es, was der Mensch thun kann, und wovon wir keine Zeichen, keine Elemente und An-

[1]) Nach der oben zitierten Definition Wundts wäre hier vielleicht das Wort „vermeintliche" keine unangemessene Zuthat.

[2]) Steinthal, Entstehung der Sprache § 426, äussert sich mit Recht dahin: Der Hund unterscheidet Hunde von einander, einen Hund von einem Menschen und beide von einem Pferde, aber was beweist das? Etwa dass er den Menschen als diese besondere Art von Wesen, dass er das Pferd als diese besondere Tierart auffasst, und der Art, zu der er gehört, als verschiedene Arten entgegensetzt? Keineswegs. Der Hund unterscheidet einen Hund, ein Pferd und einen Menschen als 3 verschiedene Individuen, wie er verschiedene Hunde ebenfalls als verschiedene Individuen unterscheidet. — Der Hund unterscheidet den Hund von der Hündin, unterscheidet er in seinem Bewusstsein auch ein männliches und ein weibliches Geschlecht?

sätze in der ganzen Tierwelt finden? Ich antworte ohne Bedenken: die einzige hohe Schranke zwischen dem Tiere und dem Menschen ist die Sprache. Der Mensch spricht, aber kein Tier hat je ein Wort hervorgebracht. Die Sprache ist unser Rubikon und kein Tier wird wagen, denselben zu überschreiten (S. 303)." „Gerade in dem Punkte", sagt er dann weiter (S. 336), „wo der Mensch sich von der Tierwelt losmacht, bei dem ersten Anflackern der Vernunft in uns, finden wir die wahre Geburtsstätte der Sprache. Man zergliedere, welches Wort man will, immer wird man finden, dass es der Ausdruck einer allgemeinen, eigentümlichen Idee ist für das Individuum, welchem der Name angehört. — Immer ist es eine Abstraktion, der Gedanke, der das Wort ins Dasein gerufen hat. Woher sollte denn nun die Sprache entstanden sein, wenn nicht aus dem Vermögen des Menschen und zwar dem ihm allein eigenen Vermögen, nicht nur so wie die Tiere seine Empfindungen in Lauten zu äussern, sondern seine vernünftigen Gedanken in die Form des Wortes zu kleiden? Sprache und Gedanken sind untrennbar. Worte ohne Gedanken sind tote Laute. Denken ist lautloses Sprechen, Sprechen ist lautes Denken. Das Wort ist der fleischgewordene Gedanke." (S. 331)[1]). —

Sind wir somit in der Lage, der von P. an die Spitze seiner Ausführungen gestellten These: allem Lebendigen sei mit Empfindung und Erinnerung auch die Geistesthätigkeit zuzusprechen, unsere Überzeugung vom direkten Gegenteile entgegensetzen zu müssen, so gilt es nun seine Argumente im einzelnen dahin zu prüfen, ob dieselben dazu angethan sind, diese Überzeugung zu erschüttern. Vorher aber mag es noch angezeigt sein, in allgemeiner Bemerkung darauf hinzuweisen, dass auch die porphyrianischen Erörterungen diejenigen Fehler aufzeigen, welche Wundt treffend als charakteristische

[1]) Max Müller; Lectures on the science of language. Deutsch von Böttger. (Leipzig 1863).

Mängel der bisherigen Tierpsychologie rügt: Ignorieren des Unterschieds, der zwischen den niederen und höheren Ordnungen in der Tierwelt existiert und Zusammenfassen aller Tiere unter einen Gesamtbegriff; mangelhafte[1]) Kritik der vermeintlichen oder angeblichen Beobachtung und Neigung, die beobachteten Erscheinungen auf Thatsachen der menschlichen Erfahrung zurückzuführen, mit denen eine gewisse, äussere Ähnlichkeit stattfinden mag.

P. legt ein grosses Gewicht auf den Nachweis für das Vorhandensein einer Tiersprache und der Fähigkeit der Tiere, die menschliche Sprache zu verstehen. Die Sprache wird richtig als ausgesprochene Vernunft (προφορικὸς λόγος) bezeichnet, der Mangel exakter Begriffsbestimmung aber verrät sich sofort, wenn die ausgesprochene Vernunft definiert wird als der Laut, welcher die seelischen Zustände (πάθη) zum Ausdruck bringt. In der That wird uns auch in dem grössten Teile der Argumente, welche das Vorhandensein einer Tiersprache beweisen sollen, nichts geboten als die allerdings nicht wegzuläugnende Erfahrung, dass gewisse Tiere ihre verschiedenartigen Gefühlserregungen in entsprechenden Nuancierungen der Stimme laut werden lassen, und zum Teile wenigstens und bis zu einem gewissen Grade auch im stande sind, die Abstufungen in der Klangfärbung der menschlichen Stimme, in denen sich unsere wechselnden Stimmungen kundgeben, zu unterscheiden. Laute aber, in denen die Seelenerregungen ihren Ausdruck finden, sind noch keine Sprache, so wenig wie ein gewisses

[1]) Nach der ganzen Anlage und der Tendenz seiner Ausführungen ist zu erwarten, dass P. in den 2. der gerügten Fehler nicht allzu oft verfallen dürfte. In der That gibt P. nur zweimal Selbsterlebtes (die Geschichte von dem Rebhuhn und die Erzählung vom Sklaven seines Bekannten), während er es im übrigen fast durchweg vermeidet, auf Einzelheiten einzugehen, und sich auf allgemeine, generelle Erscheinungen im Tierleben beschränkt. Das, was von der Hyäne berichtet wird, schlägt allerdings bedenklich in das Kapitel „der Jagdgeschichten“ ein.

Unterscheidungsvermögen für die wechselnde Modulation der Stimme ein Verständnis vom Inhalt des Gesprochenen voraussetzt. Die von P. erwähnte Thatsache, dass die Tiere an der Stimme ihres Herrn erkennen, ob dieselbe schmeichelt oder droht, lockt oder scheucht, lässt sich in einfachster Weise aus einem Assoziationsverlaufe erklären. Die Perzeption der eigentümlichen Klangfärbung in der Stimme und der damit verbundenen Gesichts- und Körperbewegungen rufen im Tiere die Vorstellung anderweitiger Vorgänge, die sich gerade an diesen Ton, an diese Bewegungen anschlossen, wach; oder aber der Ton der Stimme weckt im Tiere die Vorstellung ähnlicher, eigener Gefühle, die sich bei ihm in ähnlich gefärbten Lauten äusserten, manchmal wohl auch diese Gefühle selbst, wenn schon in abgeschwächtem Masse[1]). — Auf einem ähnlichen Assoziationsverlaufe beruht die Thatsache, dass zahme Tiere auf bestimmte Rufe sich nähern, wie P. dies von der Muräne des Krassus und den Fischen im Muander erzählt. Mit der Perzeption des Lautes assoziiert sich im Tiere die Vorstellung früherer, mit diesem Laute verknüpfter Vorgänge und Gefühle z. B. bei den Fischen die Vorstellung des durch die darauf erfolgende Fütterung hervorgerufenen Lustgefühles oder bei einem Hunde diejenige der durch die Strafe erweckten Schmerzempfindung, von welcher eine Unfolgsamkeit begleitet war. Wenn P. ferner einen gewichtigen Beweis dafür, dass die Tiere eine Vernunftsprache reden, in der vermeintlichen That-

[1]) Die Möglichkeit eines derartigen Assoziationsverlaufes setzt beim Tiere ein Erinnerungsvermögen voraus, das aber ebenfalls wieder vom menschlichen Gedächtnisse zu unterscheiden ist. Das Tier ist im stande, empfangene Vorstellungen auf äussere Veranlassung hin zu reproduzieren, andrerseits aber weiss es nicht, dass seine Erinnerungen Erinnerungen sind, und kann dieselben deshalb auch nicht willkürlich hervorrufen wie der Mensch. Weil das Tier seine Vorstellungen nicht von den Gegenständen, welche dieselben hervorrufen, sondern, weil es also nicht denken kann, vermag es auch nicht Gedachtes festzuhalten und besitzt demzufolge kein Gedächtnis, sondern nur Erinnerungsvermögen.

sache erblickt, dass die Tiere ihre Jungen das Sprechen lehren, so ist auch diese Behauptung eines angeblichen Lehrens und Lernens auf eine falsche Analogie zurückzuführen. Das Lehren setzt einen begriffenen Zweck, das Wissen um diesen Zweck und die Wahl geeigneter, in ihrer Wirksamkeit begriffener Mittel, die Fähigkeit hiezu aber wieder begriffliches Denken voraus. Das Tier hat wohl Absichten und greift zu Mitteln, aber die Absichten sind keine begrifflich gedachten, mithin keine Zwecke, und die Mittel sind keine solchen, deren Wirksamkeit begriffen wäre, sondern dem Tiere durch den Instinkt und die Vorstellungskreise zugeführt. Die von P. als Begründung seiner Behauptung angeführte Beobachtung von der Nachtigall, welche ihre Jungen das Singen und mithin das Sprechen lehren soll, findet in dem Triebleben der Tiere ihren einfachen Erklärungsgrund. Bekanntlich haben gewisse Vögel einen ausgesprochenen Nachahmungs- und Geselligkeitstrieb, wie das allen bekannte Beispiel vom Kanarienvogel zeigt, der im Zimmer zu singen anfängt, wenn lebhaft gesprochen oder musiziert wird. Die jungen Nachtigallen haben das Bedürfnis, Laute, allerdings noch unvollkommene, hervorzubringen, die Alten hören es, der Geselligkeitstrieb und vielleicht der Trieb, sich hervorzuthun, regt sich ihnen, und sie singen mit; oder die Jungen hören die Alten singen und der Nachahmungstrieb, vereint mit dem Bedürfnisse, Laute hervorzubringen, veranlasst sie, das nämliche zu versuchen; die Alten aber werden durch diese mangelhaften Versuche zum Weitersingen angeregt. Genau in der nämlichen Weise muss das Verhalten des Rebhuhns, von dem P. erzählt, erklärt werden, wie er dann selbst hervorhebt, dass das Tier nur dann seine Stimme erhob, wenn sein Herr sprach. — Die Geschichte von der indischen Hyäne aber ist als ein Ammenmärchen zu bezeichnen, zu dem vielleicht das unheimliche, gellende Heulen dieses Tieres, welches eine entfernte Ähnlichkeit mit einem heiseren, menschlichen Lachen aufweist, Veranlassung gegeben hat. Wenn endlich vom Hunde behauptet wird, er sei im stande, einen logischen Schluss zu ziehen, so gehört dies eigentlich nicht hieher, soll aber nach dem Vorgange des P. in diesem Zusammenhange seine Erörterung finden. Aus der Thatsache, dass Hunde, bei der Verfolgung des Wildes an einer Kreuzung von Fährten angelangt, einen Augenblick innehalten, wittern und dann der richtigen Spur folgen, wird geschlossen, dass diese Tiere regelrechte logische Konklusionen machen. Bildet das Tier aber keine Begriffe, gehen ihm z. B. in diesem Falle die Begriffe: Wild, Fährte, dieser, jener u. s. w. ab, so ist es noch viel weniger im stande, einen Schluss zu ziehen. Der Hund unterscheidet verschiedene Spuren, aber er weiss nicht, dass es Spuren sind, die er vor sich hat, und ebenso wenig, dass er sie unterscheidet; er folgt einer bestimmten Spur und trifft somit in gewissem Sinne eine Wahl, aber er thut dies, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, warum er gerade dieser und nicht jener Fährte nachjagt. Der Hund hat den Drang, das Wild einzufangen; mit diesem Drange ist verbunden die Vorstellung des verfolgten Tieres und mit dieser wieder die Perzeption der Spur, welche es zurückgelassen hat, und zwar die Perzeption gerade dieser Spur, welche gekennzeichnet ist durch ihre besondere Eigentümlichkeit, nehmen wir an, durch ihren bestimmten Geruch. Andere Fährten kreuzen diese Spur; die verschiedenen, ähnlichen Gesichtsperzeptionen machen das Tier einen Augenblick schwankend, der Geruchsinn kommt ihm zu Hilfe, es betastet mit dem Riechorgan die einzelnen Spuren und sein Witterungsvermögen führt es sofort auf der richtigen weiter. — Zum Schlusse dieser Bemerkungen über die Tiersprache aber sei noch auf einen Umstand hingewiesen, der allein genügen würde, deren Nichtvorhandensein zu beweisen, dem aber P. eine umgekehrte Deutung gibt, darauf nämlich, dass es bis jetzt noch niemand gelungen ist, in das Verständnis einer etwa vorhandenen Tier-

sprache einzudringen, dass vielmehr alle derartigen Versuche nur als Resultat die Existenz verschiedenartig gefärbter, mit dem Geschlechts- und Erhaltungstrieb in Zusammenhang stehender Empfindungslaute ergeben haben, während ein Verständnis der Sprache bisher unbekannter, ja schon längst verschollener Völker ohne allzu grosse Schwierigkeit erlangt werden kann.

Die Gleichheit der Seelen- und Geistesthätigkeit von Mensch und Tier folgert P. aus der angeblichen Gleichheit der beiderseitigen Körperorganisation, und diese wieder aus der Gleichheit der Sinnesempfindungen, der willkürlichen Bewegungen und der widernatürlichen Krankheitserscheinungen. An der ganzen Beweisführung ist nur richtig, dass Sinnesempfindung und willkürliche Bewegung die allgemeinen, charakteristischen Merkmale der lebenden Wesen sind; hinter diese allgemeinen Merkmale aber die bedeutenden Differenzen zurücktreten zu lassen, die in der körperlichen Beschaffenheit der niederen und höheren Tierordnungen einerseits und des Menschen andrerseits aufgezeigt werden und schon dem oberflächlich beobachtenden Blicke sich aufdrängen, muss als im höchsten Grade unwissenschaftlich bezeichnet werden. Wir sehen uns vielmehr zu der Annahme genötigt, dass, falls ein Zusammenhang zwischen Seele und Leib existiert, Differenzen in der körperlichen Beschaffenheit auf Verschiedenheiten in den seelischen Thätigkeiten hindeuten, und umgekehrt letztere in ersteren ihren Ausdruck finden; ein solcher Zusammenhang aber lässt sich nicht läugnen angesichts der Thatsache, dass in der ganzen Natur die seelischen[1]) Funktionen, und als solche sind zunächst Reizempfindung und Willkürbewegung zu bezeichnen, an eine körperliche Bedingung, an das Vorhandensein von

[1]) Carus: Vergleichende Psychologie S. 14 definiert die Seele als „ideelle Lebensmitte mit einer in derselben als Empfindendes und Gegenwirkendes bald leidend bald thätig sich beweisenden Beziehung auf ein Äusseres zum Zwecke ihrer eigenen inneren Ausbildung und Entwickelung."

Nerven gebunden sind, sowie dass mit der Vervollkommnung des Nervenapparates die Steigerung der psychischen Leistungen gleichen Schritt hält. Letzterer Parallelismus geht so weit, dass Carus[1]) unbedenklich als Gesetz aussprechen zu können glaubt: Kenne das eigentümliche Bildungsgesetz irgend eines Nervensystems und du wirst behaupten können, so und so weit geht die psychische Vervollkommnung in diesem Geschöpf. Und umgekehrt: Kenne das ganze Eigentümliche des Seelenlebens dieser oder jener Tierfamilie und du wirst darnach die Hauptzüge im Bau dieses Nervensystems konstruieren können.

Dem Zwecke unserer Aufgabe möge es genügen, hier im allgemeinen hinzudeuten auf die grossen Verschiedenheiten im Nervenapparate und dem dadurch bedingten Seelenleben der einzelnen Tiere von den niedersten Ordnungen an, bei denen die Nervensubstanz sich noch nicht zu einem System besonderer Organe gegliedert hat, bis hinauf zu den höheren, bei welchen das Nervensystem in einem Zentralorgan konzentriert ist, sowie darauf, dass das menschliche Zentralorgan seine besonderen, schwerwiegenden Eigentümlichkeiten sogar gegenüber demjenigen der dem Menschen zunächststehenden Tiere aufzuweisen hat: scheinen doch das von keinem Tiere auch nur entfernt erreichte Übergewicht der Masse des menschlichen Hirns im Verhältnisse zur Masse des Rückenmarks[2]) sowie das bei keinem Tiere in annähernd ähn-

[1]) Carus a. a. O. S. 72.

[2]) In Berücksichtigung der Erfahrung, dass der Mensch weder das absolut grösste noch das relativ d. h. im Verhältnis zum Körpergewicht grösste Hirngewicht besitzt, sondern in der einen Hinsicht von den Rüsseltieren und Walen, in der anderen von einigen kleinen Tieren übertroffen wird, hat Ranke die Notwendigkeit betont, in diese Vergleichungen das Rückenmark mit hereinzuziehen, da dasselbe denjenigen Teil des nervösen Zentralapparats darstelle, der ganz und gar den körperlichen Geschäften gewidmet sei und am wenigsten am geistigen Prozesse teilnehme. Da nun die Vermutung naheliege, dass die Zahl der Hirnelemente, welche ebenfalls nur körperliche Arbeit verrichteten, in einem direkten Verhältnis zur

licher Weise erfolgende Auftreten zahlreicher, tiefer, manchfach und asymmetrisch angeordneter Windungen auf beiden Hirnhemisphären, deren Zweck es ist, auf eine Vergrösserung der Hirnoberfläche und damit auf eine Vermehrung der grauen Substanz als der wahrscheinlichen Trägerin der höheren psychischen Thätigkeiten abzuzielen, die seelische Prävalenz des Menschen, den Unterschied des menschlichen Geistes von der tierischen Seele schon äusserlich zu bekunden.

Können wir somit der Behauptung, Tier und Mensch seien wesentlich gleicher Körperbeschaffenheit, nicht zustimmen, so sind wir ebenso wenig in der Lage einer Identifizierung des menschlichen und tierischen Sinnenlebens oder gar der Anerkennung einer Superiorität gewisser

---

Rückenmarkentwicklung stünden, so sei auch die Annahme berechtigt, dass bei allen Wirbeltieren annähernd dasselbe Verhältnis zwischen Rückenmarksmasse und Hirnmasse bestehen würde, wenn im Gehirn nicht neben den somatischen Diensten gewidmeten Zentralteilen auch solche vorhanden wären, die rein geistigen Vorgängen zu dienen haben. Diese Teile würden also den Überschuss der Intelligenz vertreten und somit müsse ein Quotient aus Hirn- und Rückenmarksgewicht bedeutsamere Zahlen ergeben, als ein solcher von Hirn- und Körpergewicht. Man erhielt bei solcher Rechnungsweise folgende Ziffern: Schildkröte 1,0, Huhn 1,5, Taube, Schaf, Rind, Pferd je 2,5, Luchs und Katze 3,0, Hund und Seehund 5,0, Maulwurf 6,5, Igel 7,0, Mensch 49,0. — (Verf. dieses müsste seinen Voraussetzungen nach statt „Intelligenz" den Ausdruck „höhere psych. Thätigkeiten" substituieren.) — Einen fundamentalen Unterschied des menschlichen Hirns von dem sämtlicher Tiere will Schiff (Lehrbuch der Physiologie I. 363) aus dem Umstand erschliessen, dass bei Störungen auf der einen Hirnhemisphäre des Menschen Lähmungen auf der dieser Hirnhälfte entgegengesetzten Körperseite eintreten, während eine solche Hemiplegie beim Tiere vom Hirne aus nie, vom Rückenmark aus nicht dauernd erfolgt. Das weise auf eine Kreuzung sämtlicher Körpernerven bei ihrem Eintritt in das Hirn hin und sichere dem Menschen eine exzeptionelle Stellung gegenüber der Tierwelt. — Als weiteres Charakteristikum des menschlichen Körperbaues gilt bekanntlich auch die Konstruktion des Fusses und der dadurch ermöglichte aufrechte Gang, dem Herder und Lotze (Mikrokosmus II. 84) so hohe Bedeutung für die Kulturentwickelung beilegen.

Tiere in dieser Hinsicht beizupflichten. Wir wollen hier kein weiteres Gewicht darauf legen, dass die Differenzierung der Sinnesempfindungen ein bereits gegliedertes Nervensystem voraussetzt und eine Sonderung der Reizempfindungen dementsprechend bei den niedersten Tierordnungen noch gar nicht auftritt, sondern als entscheidend hervorheben, dass das Sinnenleben der Tiere durch die von dem Mangel an Intellekt bedingte, lediglich Beziehung auf die Fortpflanzungs-, Ernährungs- und Erhaltungsvorgänge sein charakteristisches Gepräge erhält; beobachten wir doch die eigentümliche Erscheinung, dass überall da, wo eine solche Beziehung fehlt, die stärksten Gerüche, Geräusche u. s. w. ohne Einwirkung zu bleiben pflegen. Geruch, Gehör, Gesicht sind bei manchen Tieren bedeutend feiner oder schärfer als beim Menschen, dafür aber übertrifft der Mensch fast alle Tiere an Zahl der Sinne, alle an gleichmässiger Ausbildung derselben. Das Tierleben steht unter der Herrschaft eines oder mehrerer Sinne, beim Menschen dagegen fördern und ergänzen sich die Sinnesempfindungen gegenseitig. Beim Menschen überwiegt der Inhalt der Empfindung, während beim Tiere der Tonus vorherrschend ist, und wenn manche Tiere besser hören und schärfer sehen als der Mensch, so perzipiert dieser doch nachgewiesenermassen eine höhere Fülle von Tönen, eine grössere Mannigfaltigkeit von Farben als jene.

Als ein weiterer Mangel in der Tierpsychologie des P. muss das vollständige Verkennen des Instinkts bezeichnet werden. Alles zweckmässige Handeln in der Tierwelt ist ihm vernünftiges Handeln und seine Gegner, welche dieses zweckmässige Handeln als natürliches, instinktives aufgefasst wissen wollen, glaubt er mit der Bemerkung abfertigen zu können, sie übersähen, dass sie damit behaupteten, entweder dass die Tiere von Natur aus vernünftig seien, oder dass unsere Vernunft kein Geschenk der Natur, sondern ein Ergebnis der Erziehung sei, womit aber auch Gott, dessen Vernunft von Anfang

an die gleiche gewesen sei, die Vernunft abgesprochen werde. Dass durch dergleichen vage Bemerkungen der Kern der Sache nicht berührt wird, dass es sich viel mehr darum handelt, ob das zweckmässige Thun der Tiere mit dem Bewusstsein des Zwecks vor sich geht, liegt auf der Hand; ebenso sicher aber ist es auch, dass noch viel merkwürdigere Erscheinungen, als die von P. beigezogenen in der Tierwelt sich aufzeigen lassen, bei denen ein Bewusstsein des Zweckes von vorneherein als unmöglich ausgeschlossen ist. Jedes zweckmässige Handeln aber, das weder aus bewusster Überlegung noch aus allmählicher Einübung erklärt werden kann, ist instinktiv und auf den Instinkt, der von Hartmann[1]) als zweckmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks definiert wird, ist die eine Reihe von Erscheinungen zurückzuführen, die P. als Beispiele überlegten Handelns aus dem Tierleben anführt.

Die Tiere kennen, so wird behauptet, ihre Kräfte ganz genau und benützen die ihnen von Natur verliehenen Verteidigungsmittel in geeigneter Weise. Um seine Kraft zu kennen, muss man den Begriff der Kraft überhaupt und eine deutliche Vorstellung von der Beschaffenheit der eigenen insbesondere und deren Wirkungsweise besitzen; um mit Bewusstsein und Überlegung eine Waffe zu gebrauchen, muss man das Bewusstsein von dem Zwecke, zu welchem man sie gebraucht, so wie eine Erkenntnis der Gelegenheiten, in welchen es geboten ist, sie zu gebrauchen, haben; nichts davon ist beim Tiere der Fall. Wohl hat das Tier eine dunkle Vorstellung der ihm drohenden Gefahr, wohl gebraucht es zu seiner Verteidigung und auch zum Angriffe gerade die ihm von Natur hiezu verliehenen Körperteile; alles dies aber geschieht ohne Erkenntnis des Zwecks und der Wirkungsweise der Mittel, ebenso instinktiv und unbewusst wie die Abwehrbewegungen des Menschen in plötzlicher, überraschender Gefahr.

[1]) Philosophie des Unbewussten A. III., wo auch eine Reihe merkwürdiger Instinkthandlungen aufgezählt wird.

Ebenso unrichtig ist es, von der Überlegung zu sprechen, mit welcher Tiere beim Bau ihrer Wohnstätten und der Wahl geeigneter Örtlichkeiten zu Werke gehen. Die Geschicklichkeit der Vögel z. B. beim Bau ihrer Nester darf nicht mit der menschlichen Kunstfertigkeit verwechselt werden, was selbst von Darwin zugegeben wird, und schon aus dem Umstand erhellt, dass letztere durch Übung und Lernen gesteigert wird, während dies beim Tiere nicht der Fall ist. Der Biber baut seinen Kanal und der Vogel sein Nest das erste Mal ebenso gut wie im Alter und schon zu Homers Zeiten zeigte das Schwalbennest die nämliche Konstruktion wie heutzutage. Alle menschliche Kunstfertigkeit ferner ist in ihren Thätigkeiten und in der Annahme ihrer Mittel durchaus mannigfaltig, während jene tierische Geschicklichkeit vollständig einseitig ist. Ein Künstler, welcher das Zellenwerk des Bienenkuchens mit feinster Genauigkeit nachzubilden vermag, ist auch fähig, tausend andere zierliche Gestalten zu formen, während die Biene nur ihre Zelle und durchaus nichts anderes zu bilden im stande ist. Instinktmässig geschieht ferner die Wahl passender Örtlichkeiten zum Baue der Wohnstätten und der Wechsel des Aufenthaltsortes von Seiten der Zugvögel und gewisser Fische, und instinktmässig geht die scharfe Unterscheidung schädlicher und nützlicher Pflanzen vor sich, zu der gewisse Tiere befähigt sind.

Die zweite Reihe der Thatsachen, welche P. als Beweis für den Intellekt der Tiere anführt, muss aus einem Assoziationsverlaufe der Vorstellungen erklärt werden. Das Verhalten der Tiere den Lockspeisen gegenüber wird als überlegtes Handeln bezeichnet, während dasselbe doch für nichts anderes spricht, als dafür, dass die Tiere (von den Fischen, vielleicht schon von den Spinnen an aufwärts) ein gewisses Erinnerungsvermögen, die Fähigkeit, bestimmte Sinnesempfindungen und die Vor-

stellung damit verbundener Gefühle zu bewahren und auf gewisse äusserliche Eindrücke hin zu reproduzieren, besitzen. Thatsächlich sind die Tiere infolge dieses Erinnerungsvermögens im stande, Erfahrungen zu machen, wie es denn eine häufig beobachtete Wahrnehmung ist, dass sich Tiere beim erstmaligen Anblicke des Menschen zutraulich zeigen, um denselben dann später ängstlich und scheu zu meiden. Ein solches Verhalten aber ist kein überlegtes, sondern geschieht auf dunkle, unbewusste Impulse hin, ohne dass die Tiere sich darüber Rechenschaft zu geben vermöchten, warum sie so und nicht anders handeln. Die Perzeption des Köders regt im Tiere den Trieb sich seiner zu bemächtigen an, weckt aber auch die Vorstellung anderer mit Sinnesempfindungen ähnlicher Art verbundener Ereignisse und mit letzteren verknüpfter Gefühle an, und das Überwiegen des Nahrungstriebes oder der Lebendigkeit der Vorstellungen bedingt das verschiedenartige Verhalten der Tiere.

Die Tiere lernen, sagt P. weiter, Künste, sogar menschliche Künste, Tanzen, Schiessen, Reiten u. s. w., ja Lesen und Schreiben. P. beachtet den bedeutenden Unterschied nicht, der vorhanden ist, wenn der Mensch diese Kunstfertigkeiten ausübt und wenn die Tiere ähnliche Bewegungen machen. Wenn der Mensch reitet, tanzt, schiesst, so weiss er, was er thut, und in den meisten Fällen wohl auch, warum er es thut; das Tier dagegen wird durch bestimmte Sinneseindrücke, so durch den Anblick der Peitsche, an die Bewegungen erinnert, welche es auszuführen hatte, wenn ihm der Gegenstand in dieser oder jener Stellung vorgehalten wurde, und mit dieser Erinnerung verbindet sich diejenige an die Schläge, welche es auszuhalten hatte, die Vorstellung des Schmerzgefühls, dem es ausgesetzt war, wenn es die Bewegungen unterlassen hatte, oder des Lustgefühls, welches im entgegengesetzten Falle eine Belohnung verursachte. Später mag wohl auch die Gewohnheit ihr gutes Teil thun; dass aber die Ausübung all dieser Kunststückchen nur auf

menschlicher Dressur beruht, geht am besten aus dem Umstande hervor, dass noch nie z. B. ein Tanzbär seinem Jungen das Tanzen beigebracht oder auch den Versuch, es ihnen beizubringen, gemacht hat. Vollständig falsch ist aber die Behauptung, dass die Tiere lesen und schreiben lernen, denn die Tiere können wohl abgerichtet werden, Buchstaben zusammenzusetzen und Zahlen zu addieren, falls man es Addieren nennen will, wenn sie beispielsweise zu einem vorgelegten 4+5 eine 9 hinzufügen, haben aber dabei keinen Begriff von der Bedeutung des Wortes, welches sie zusammengestellt haben, oder von der Bedeutung der Zahlzeichen, die vorgelegt worden sind, noch viel weniger aber einen Begriff von der Zahlgrösse selbst.

Wenn des weiteren von angeblichen Tugenden der Tiere gesprochen wird, sowie davon, dass sie ihre Laster durch die Vernunft zügeln und einschränken, so muss dies ebenfalls als fehlerhafte Analogie erklärt werden. Die ethischen Gefühle des Menschen basieren auf dem Gefühle des Seinsollens, die Tugenden setzen die Erkenntnis dessen, was gut oder böse ist, voraus, sowie die Fähigkeit zwischen beiden zu wählen und die Absicht, seine Gefühle, Triebe, Willensregungen der Idee des Guten unterzuordnen. Dass hievon beim Tiere nicht die Rede sein kann, ist die einfache Konsequenz des Mangels an Selbstbewusstsein, und alles, was im Tierleben an die menschliche Tugend erinnert, steht in direkter Beziehung zum Geschlechts- und Ernährungstriebe, wie denn P. selbst sehr richtig alle „Laster“ der Tiere auf diese beiden Triebe zurückführt. Selbst die Anhänglichkeit gewisser Haustiere wurzelt lediglich in der Erfahrung, in dem Herrn ihren Beschützer und Ernährer zu haben, soweit nicht menschliche Dressur für ihr Verhalten bedingend ist. Kein Tier ist gut oder böse, darüber helfen alle rührenden Anekdoten nicht hinweg und Gerechtigkeitssinn, Keuschheit, Dankbarkeit, Gehorsam, Reue gibt es in der Tierwelt im eigentlichen Sinne nicht; höchstens

hat noch die Annahme vielleicht einige Berechtigung, dass die ethischen Züge des Menschen infolge seines Zusammenlebens mit den Haustieren sich in diesen, besonders den Hunden als Reflex wiederspiegeln.

Porphyrius und deutlicher Plutarch weisen ferner auf die sozialen Gefühle der Tiere hin, in welchen der Anfang zur Gerechtigkeit zu erblicken sei. Ansätze zum Familien- und Gemeinleben finden sich allerdings in der Tierwelt; das Familienleben der Tiere aber ist nicht wie dasjenige des Menschen von psychischen und ethischen Motiven getragen, und da wo ihr gemeinschaftliches Zusammenleben so künstlich geregelt erscheint, dass man von einer Ameisenrepublik, einer Bienenmonarchie gesprochen hat, da ist es keineswegs eine Vereinigung gleichgearteter, nur nach Grad und Mass der Fähigkeiten unterschiedener Individuen. Das Gemeinleben dieser Tiere beruht auf einer Verteilung der zum Erhalten und Fortbestehen der Gattung erforderlichen, organischen Funktionen an verschiedene Klassen. Fehlt daher, z. B. bei den Bienen, eine Klasse, so gehen die übrigen zu Grunde. Der erwachsene Mensch dagegen bedarf zu seinem Fortbestehen keines andern: die Vereinigung der Menschen zu grösseren Gesellschaften, die wir Staaten nennen, beruht zum grössten Teil auf den psychischen Bedürfnissen des Menschen und nur für die Erhebung desselben zur Höhe seines Zielpunkts ist das Staatenleben unbedingt erforderlich.

Die Ausführungen Plutarchs sind im grossen und ganzen nur Wiederholungen und Variationen des schon von P. selbst Gesagten und bedürfen deswegen im allgemeinen keiner besonderen Erörterung; zwei Stellen in denselben jedoch sind bemerkenswert, diejenige, in welcher von der angeblichen Geisteskrankheit der Tiere gehandelt wird, und die andere, in der die Geistesthätigkeit als notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Sinnesempfindungen erklärt wird. Das P. durch Wiedergabe des letzteren Passus mit seinen eigenen psychologischen An-

schauungen, denen zufolge die Denkkraft von der Kraft der Sinnesempfindung verschieden und in entgegengesetzter Richtung wirksam ist, sich in direkten Widerspruch setzt, wurde bereits oben erwähnt; die Stelle selbst aber verdient deswegen unsere Aufmerksamkeit, weil Plutarch in ihr den Geist mit dem Bewusstsein von den Empfindungen, mithin mit dem Selbstbewusstsein identifiziert. Im übrigen beweist Pl. gerade das Gegenteil dessen, was er beweisen will, nämlich die Möglichkeit des Vorhandenseins von Sinnesempfindungen, deren wir uns nicht bewusst werden; wie wäre es denn sonst möglich, „dass der Geist, wenn er wieder zurückkehrt, dem Gehörten nachgeht und es wieder sammelt?“ Bekanntlich sucht[1]) Fechner aus einer ähnlichen Erfahrung, wie sie Pl. anführt, das gerade Gegenteil zu folgern. — Die Tollwut der Tiere aber darf in keiner Weise mit der Geistesstörung des Menschen verwechselt werden, zeigt doch die erstere Erkrankung ihren somatischen Charakter und ihren Zusammenhang mit einer somatischen Zwecken dienenden Seele schon darin, dass der Biss toller Hunde ansteckend wirkt, während das Gebahren der Tiere auf einer Perversion des Nahrungstriebs zu beruhen scheint; das Merkmal der Geistesstörung aber ist im „Zurücktreten des logischen Denkens und der vom Denken beherrschten aktiven Phantasiethätigkeit gegenüber dem losen Spiel der Assoziationen“[2]), somit in der Herabsetzung der geistigen auf dem Selbstbewusstsein beruhenden Thätigkeiten und in einer Annäherung an den tierischen Seelenzustand zu erblicken.

---

[1]) Fechner Psychophysik. II. 433. Oft genug begegnet es uns, dass jemand mit uns spricht, wir aber zerstreut sind, und daher im Augenblick nicht wissen, was er sagt; einen Augenblick später indes sammeln wir uns und nun kommt es zum Bewusstsein, was er gesagt hat. — Die Beispiele für das Vorhandensein uns unbewusster Sinnesempfindungen sind zahlreich; eines der schlagendsten die sogenannter Nachbilder. Helmholtz, Physiol. Optik. S. 337.

[2]) Wundt a. a. O. S. 361.

Den Worten Theophrasts endlich, mit denen die Reihe der von P. den Werken früherer Schriftsteller entnommenen Argumente für die wesentliche Gleichheit der Menschen- und Tierseele ihren Abschluss findet, können wir nur den Wert eines interessanten Beitrags zur Geschichte der Descendenztheorie beilegen; im übrigen bekunden sie selbst ihre mangelnde Beweiskraft in dem Eingeständnis, den angenommenen Prämissen zufolge müssten auch die Pflanzen und sämtliche organischen Gebilde der Welt mit dem Menschen verwandt und wesensgleich sein.

Hat sich uns im Vorstehenden das Unzutreffende der porphyrianischen Lehre über die Tierseele sowie die Unzulänglichkeit der zu ihrer Rechtfertigung beigezogenen Gründe und Beweise ergeben, so ist es uns auf der anderen Seite unmöglich, von dem Verfasser der 4 Bücher de abstinentia zu scheiden, ohne den edlen Absichten, der lauteren Moral desselben unsere Achtung zu bezeugen: Beweisführungen, wie er sie angestellt, Schlussfolgerungen, wie er sie gezogen hat, sind auch in neuerer und neuester Zeit versucht worden, nicht immer von der gleichen sittlichen Weihe getragen. Die Tiere sind nach P. lebende, beseelte, fühlende und denkende Wesen; sie kennen den Schmerz, die Furcht und die Verletzung; es gilt, ein Rechtsverhältnis zwischen Menschen und Tieren herzustellen, da es ein Unrecht, eine Sünde ist, diesen Schmerzen zu verursachen (de abst. F. 141, 13—15 *τὰ μὲν γὰρ αἰσθάνεσθαι πέφυκε καὶ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ βλάπτεσθαι, δι' ὃ καὶ ἀδικεῖσθαι*). Dieses Motiv kehrt beständig wieder in den Ausführungen, welche den Gegenstand unserer Besprechung bildeten, und wir müssen es als ein Zeichen ausgeprägten Pflichtbewusstseins betrachten, wenn die Beweise für die Wesensgleichheit der Menschen- und der Tierseele dazu dienen

sollen, die aus einer derartigen Gleichheit notwendig sich ergebenden Pflichten immer wieder uns nahezulegen und die Forderung humaner Behandlung der Tiere als ein Gebot der Sittlichkeit abzuleiten, eine Forderung, die gewöhnlich der Ausdehnung der natürlichen, menschlichen Gefühle des Wohlwollens und der Anteilnahme an den Schmerzen anderer auf die Tierwelt entspringt; in dieser Motivierung tritt sie uns z. B. am Schlusse der alten indischen Dramen entgegen, wenn diese ausklingen mit den Worten:

Mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei sein.

Wilhelm Purpus, Sohn des K. Pfarrers Wilhelm Purpus zu Zirndorf und dessen Ehefrau Karoline geb. Schneider, prot. Konfession, geb. zu Cleveland (Ohio) am 4. März 1869, besuchte in den Jahren 1880—1886 die Lateinschule zu Uffenheim und das Gymnasium zu Ansbach, studierte klassische Philologie an den Universitäten zu Leipzig, Tübingen, Erlangen und München, fand nach im Herbste des Jahres 1890 abgelegtem Staatsexamen an der damaligen Lateinschule zu Ludwigshafen am Rhein und hierauf am alten Gymnasium zu Würzburg als Assistent Verwendung und wurde am 1. April 1896 zum Gymnasiallehrer am K. Progymnasium zu Grünstadt ernannt.

88P82 FP
Purpus.
Die anschauungen des Porphyrius über die tierseele.